س
ق
٢٤٩
مختلف ط

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 162

RAĞIP P.
Ka. N.
~~220~~
221

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عدد ١١٧٥

٢٢١

قال ابو الفضل احمد بن محمد الميداني

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان الاسم اذا كان على فَعْل او على فِعْل او فُعْل يجمع على القلة على أَفْعُل وأَفْعال
وعلى الكثرة على فُعُول وفِعال نحو بَحْر وأَبْحُر وأَبْحار وبُحُور وبِحار وبُرْد وبُرُود وأَبْراد
وجِذْع وجُذُوع وأَجْذاع وانما يكون على هذه الثلثة بعض الجموع دون بعض نحو قَلْب
وقُلُوب وقُفْل واقفال وشَيْخ وشُيُوخ لايجمع هذه الثلثة الا على هذا الوجه ويجمع فِعْل على فِعَلة
نحو قِرْط وقِرَطة وعلى فِعال نحو خُفّ وخِفاف واذا كان على فَعَل او فَعُل مفتوح الفا
محرك العين جمع على فِعال وأَفْعُل نحو جَبَل وجِبال وأَجْبُل وعلى فِعالة وأَفْعال نحو حَجَر وأَحْجار
وحِجارة وحَجَر وأحجار وحجارة وعلى فُعُول وأَفْعال وهو قليل نحو أَسَد وأُسُود وآساد
وقَعَد وقُعُود وأَقْعاد وعلى فِعْلان نحو عَضُد واعضاد وعَجُز وأعجاز وعلى فِعال نحو ضَبُع
وضِباع واذا كان على فُعُل فربما يكون لثلث جموع نحو كَبِد وكُبُود وأَكْباد وربما
يقتصر على جمع واحد نحو فَخِذ وأَفْخاذ واكثر ما يكون هذا البناء نحو عَجُز وفَخِذ وحِذْر وبُرُك
في هذا الوجه نحو حَدَث وحُدُث واذا كان على فِعَل او فُعُل جمع على أَفْعال فقط نحو عِنَب وأَعْناب
واذا كان على فُعَل جمع على فِعْلان نحو صُرَد وصِرْدان واذا كان على فُعُل جمع على أَفْعال نحو عُنُق
على أَعْناق واذا كان على فاعل جمع على الفاعلين والفُعّال والفَعَلة نحو كاتب وكاتبين
وكُتّاب وكَتَبة وعلى فُعَّل وفُعُول نحو راكع ورُكُوع ورُكَّع وساجد وسجود وسُجَّد
وعلى فَعْل نحو رَكْب وراكب وصَحْب وصاحب وعلى أَفْعال نحو ناصر وأَنْصار وأَصْحاب
وعلى فِعال وهذا لا يكون الا في المعتل العين نحو جائع وجِياع ونائم ونِيام وصائم وصِيام
وعلى فُعَلة وهذا لا يكون في المعتل اللام نحو ماشٍ ومُشاة وقاضٍ وقُضاة
واذا كان لغير الادميين جمع على فَواعِل نحو غارب وغَوارب وكاهل وكَواهل الا ثلثة
احرف جاءت على نوادر وهي فارس وفَوارس وهالك وهَوالك وناكس ونَواكس فانها
للعقلاء خاصة وجمعت على هذا الجمع واذا كان على فاعلة جمع على فاعلات وفَواعِل وفُعَّل
نحو كافرة وكافرات وكوافر وكُفَّر واذا كان على فَعْلة جمع على فِعال وفَعَلات نحو جَفْنة
وجِفان وجَفَنات وقَصْعة وقَصَعات وقِصاع وعلى فَعْلات ساكنة العين نحو
ضَخْمة وضَخْمات هنا اذا كان نعتا واما اذا كان اسما فربما جمع على فِعَل نحو نَخْلة ونَخْل
وعلى واذا كان على فُعْلة جمع على فُعَل نحو رُكْبة على رُكَب وعلى فُعُلات وفُعَلات وفُعْلات

نحو ركبات

فَعْل بفتح الفا وسكون العين جمع فاعل نحو رَكْب وراكب

أَفْعال نحو قُعُود وأَقْعاد

فعلة

وفعلات بالتحريك جمع فعلة بالسكون نحو جَفْنة وجَفَنات

قولهم ناهيك اسم فاعل من النهي كانه ينهاك عن طلب شي سواه كازروني

جمع على فِعْلة

نحو رُكُبات ورُكَبات وان كان على فِعْلة نحو سِدْرة وسِدَر وعلى فِعِلات
نحو سِدِرات وان كان على وزن فَعِلة جمع على فَعِل وفَعِلات نحو كَلِمة وكَلِم
وكَلِمات واذا كان على وزن فُعْلة جمع على فُعَل نحو رُطَبة ورُطَب واذا كان على وزن
فَعَلة جمع على فَعَل نحو عَجَلة وعَجَل وعلى فِعال نحو رَقَبة ورِقاب وعلى فُعْل نحو خَشَبة
وخُشْب واذا كان على وزن فَعِيل جمع على فُعُل نحو قَبِيل وقُبُل وعلى أَفْعِلة نحو قَفِيز
وأَقْفِزة وعلى فُعْلان نحو قَفِيز وقُفْزان وعلى أَفْعِلاء نحو نَبِيّ وأَنْبِياء وعلى فُعَلاء نحو شَهِيد وشُهَداء
وعلى فِعال نحو كَرِيم وكِرام واذا كان نعتا جمع على أَفْعال نحو شَرِيف وأَشْراف واذا كان
مما به آفة جمع على فَعْلى نحو جَرِيح وجَرْحى ومَرِيض ومَرْضى واذا كان على فَعِيلة جمع على فَعائِل
نحو قَبِيلة وقَبائل وعلى فُعُل نحو سَفِينة وسُفُن واذا كان على فَعال جمع على فُعُل نحو سَحاب
وسُحُب وكذا اذا كان على فِعال نحو حِمار وحُمُر وكِتاب وكُتُب وعلى أَفْعِلة نحو حِمار
وأَحْمِرة وسِقاء وأَسْقِية وفُعال بضم الفاء اقل ما يجمع لانه من بناء الاصوات
والادواء نحو الغُراب والنُّعاب وقد قالوا غُراب وأَغْرِبة في القلة وغِرْبان في الكثرة
وعُقاب وأَعْقِبة والسُّعال والصُّداع او فُعول واكثرها مصادر فاذا كانت
هذه الثلثة بالهاء جمعت على فَعائِل نحو سَحابة وسَحائب وحَمالة وحَمائل وذُؤابة وذَوائب
واذا كان الاسم على فَعّال او فِعّال او فُعُّول او فِعِّيل جمع على مَفاعيل نحو خُفّاش
وخَفافيش ودِينار ودَنانير والاصل دِنّار واما فَعّال بفتح الفاء وهو مبالغة لكل
فاعل نحو صانع وصَنّاع وطابخ وطَبّاخ واكثر ما يستعمل في النسب نحو قَتّاد وقَرّاد
يعني صاحب قَتَد وقُرُد واذا كان كذلك جمع جمع السلامة نحو القَتّادين والقَرّادين
وفَعُّول وفُعُّول وفِعَّل نحو تَنُّور وتَنانير وذُرُّوج وذَرارِيج وسِنَّور
وسَنانير وفِعِّيل نحو سِكِّين وسَكاكين واذا كان على اربعة احرف اصول
جمع على فَعالِل نحو ثَعْلَب وثَعالِب وبُرْقُع وبَراقِع وجُنْدُس وجَنادس وكذلك اذا كان
على خمسة احرف اصول رددته الى الرباعي في الجمع بان تحذف الحرف الاخير منه فتقول في
سَفَرْجَل سَفارِج وفي فَرَزْدَق فَرازِق واذا كان الحرف الرابع منه حرف مد ولين جمعته
على فَعالِيل نحو قِرْطاس وقَراطيس وعُصْفُور وعَصافير وقِنْدِيل وقَنادِيل واذا كان اول الحرف منه
ميما مضمومة او مفتوحة او مكسورة والميم زائدة جمع على دَبِيرة وامدة نحو مُنْخُر ودُمْلُق

وفَعِلات جمع فَعِلة نحو طَبِقة وطَبِقات

وفُعلان جمع فَعِيل نحو قَضِيب وقُضْبان

وفِعْلان جمع فعيل نحو قضيب وقُضْبان

وفُعْل بضم الفاء جمع فاعل نحو خادم وخُدّام

فَعَلة بالتحريك نحو جاهل وجَهَلة

ومنخر ومناخر ومنقب ومناقب

وكذلك فيما رابعه حرف مد ولين نحو مملوك ومماليك ومزود ومزاويد ومسكين ومساكين ومحراب ومحاريب وكذلك اذا كان مثقل الحشو نحو مخنث ومخانيث وكذلك القياس فيما اوله همزة نحو اجلود واجاليد وابريج واباريج واسطار واساطير واسنار واسانير واما اذا كان الاسم افعل صفة فجمع المذكر والمؤنث سواء نحو احمر وحمراء وحمر واذا لم يكن صفة فيجمع على افاعل نحو اجدل واجادل وابجل واباجل واذا كان تمامه الف جمع على فُعل نحو احمق وحمق واذا كان للتفضيل نحو الارذل والافضل فجمع المذكر الارذلون والافضلون والافاضل والاراذل وجمع المؤنث وهي فُعلى نحو الكبرى والصغرى والكبريات والصغريات والصغر والكبر وجمع فعلان الذي مؤنثه فعلى فعال للمذكر والمؤنث نحو عطشان وغرثان وعطشى وغرثى وعطاش وغراث وربما يجمع على فعالى وفعلى نحو كسلان وكسالى وكسلى وسكران وسكارى وسكرى ويجمع فعلان على فعالين نحو ثعبان وثعابين وشعبان وشعابين نحو سرحان وسراحين واما خمصان وغوبان فيجمعان جمع السلامة نحو خمصانون وغوبانون وخمصانات وغوبانات ولها اشباه واخوات وفيما حاضره به لمن تامل فيه كفاية والكلام ليس له نهاية

وذكر افعلان وفعلان

فصل اذا نسبت الاسم زدت في اخره ياء مشددة مكسورا ما قبلها كقولك في النسبة الى البلد بلدي والى مصر مصري ويجب ان تسقط تاء التأنيث عند نسبتك البصرة والكوفة اذا نسبت اليهما فتقول بصري وكوفي

فصل لا يجوز النسبة الى الجمع فلا يقال فرائضي ولا صحفي

فصل اذا صغرت الاسم فانظر فان كان على ثلاثة احرف كفلس فقل فليس بوزن فعيل وان كان على اربعة احرف كدرهم فقل دريهم بوزن فعيعل وان كان على خمسة احرف كدينار فقل دنينير بوزن فعيعيل

فصل اذا اردت تصغير الجمع فارجع الى واحده فصغره ثم اجمعه تقول في تصغير مساجد مسيجدات ودريهمات وفي جمع القلة تصغير الواحد ويقال في تصغير افلس واجمال والسنة وغلمة افيلس واجيمال والسينة وغليمة

فصل جمع الجمع لا يصح الا في جمع القلة كقولهم اكلب واكالب وانعام واناعيم واسورة واساور

فصل يقال ما احسن رؤوسهما وما اعظم بطونهما على لفظ الجمع والمراد رأسيهما وبطنيهما وفي القرآن فقد صغت قلوبكما وانما يجوز ذلك في الاشياء المتصلة واما المنفصلة فانك تقول فيها ما احسن فرسيهما وداريهما تم الرسالة

باب التذكير والتأنيث

علامات التأنيث ثلاثة الالف الممدودة نحو الحمراء والصفراء والالف المقصورة نحو الذكرى والبشرى والهاء التي تصير في الوصل تاء نحو النخلة والرحمة والغرفة والظلمة وقد تدخل الالف المقصورة والممدودة لا للتأنيث ولكن للالحاق وذلك نحو الحرباء والعلباء والارطى والعلقى وقد تدخل الهاء لغير التأنيث ولكن للمبالغة وذلك نحو العلامة والراوية وقد تحذف لغير التذكير نحو امرأة طالق وحائض وقد يأتي في المؤنث ولا علامة له فيها نحو الارض والسماء والدار والنار وهي اسماء معدودة تحفظ ولا يقاس عليها وهي النفس وكذلك اذا كانت بمعنى العين وبمعنى الدم والعين الجارحة وعين الماء وعين السحاب وعين الركبة وعين القبلة والاذن وكذلك اذن الدلو والسن وكذلك بمعنى الكبير والكتف والعضد والذراع والكراع وكذلك من الارض والكف واليد وكذلك بمعنى النعمة واليمين وكذلك في القسم والشمال والاصبع وكذلك اسماؤها والقلت في الضلع والكبد والكرش والعقب بمعنى المعاد والخف والحقو والورك والعجز والاست والرحم والفخذ والساق والرجل وكذلك من الجراد والعقرب والقدم والنعل والعصا والرحى والحرز والعروض عروض الشعر وكذلك الناحية والصعود والهبوط والحدور والضبع والسماء وكذلك بمعنى المطر والارض وكذلك ارض الدابة والشمس والريح بجميع انواعها نحو السموم والحرور والشمال والجنوب والصبا والقبول والدبور والناب من الابل والنار وكذلك بمعنى السعير والجحيم وجهنم وسقر واللظى والدار والنهر والقدر والملح والفرس والطست والقتب والفردوس والسراويل والارنب والعقرب وكذلك في اسم النجم والاريحية بمعنى النشاط وبمعنى الجنوب والافعى والضحى والنوى بمعنى البعد والبئر والعين والقلوص والعنكبوت والمنجنون والمنجنيق والضبع وكذلك بمعنى الجدب والحرب والقوس والنبل والدرع والعقاب وكذلك في الدابة والسراويل والنجوم والموسى وسقط النار وشعوب وذكاء وكل حجارة ووراء وامام وقدام ووراء

فصل فيما يذكر ويؤنث اللسان والقفا والعنق والعنوق والابط والمتن والمعا والسلاح والسلطان والسبيل والطريق والسكين والمتن والذنوب والتليب والسرى والهدى والاضحى والسلم والمسك والفلك والروح والانف والدهر والقرب والعسل والآل والحال والقاع والازار والطباع والشام واليمن والواو والملح والطاعون والحانوت والحوف والموج ومما يقع على المذكر والمؤنث الزوج والعرس والدجال والبازل والخلف والبعير وغير ذلك

حاشية المولى الفاضل ابن صدر الدين ... من فاتحة الكتاب الى قوله تعالى وزادهم الله مرضا الآية

تعليقة للفاضل المرقوم في سورة الرحمن في قوله تعالى كل من عليها فان ... ٢

سورة البقرة قوله تعالى ولهم عذاب اليم ٣

قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ٣٧

قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ٣٧

قال النبي عليه السلام تجاوزوا عن ... الحديث

قال القاضي ومن الاعتزال ... ٤٧

سورة النساء قوله تعالى لكن الله يشهد بما انزل اليك ١٤

سورة الانعام قوله تعالى سيقول الذين اشركوا ١١

قال القاضي ومغزاه انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا

سورة الاعراف قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام

قوله تعالى فاذا جاءتهم الحسنة الآية

قوله تعالى وما يكون لنا ان نعود فيها الا

سورة الانفال قوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد

قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم الآية ١٠

قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت ... واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ٢٩

سورة البراءة قوله تعالى كيف يكون للمشركين عهد عند الله ١٣

قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة ١٢

قوله تعالى وستردون الى عالم الغيب والشهادة وفيه ان علمه تعالى حضوري ٣٢

سورة يونس قوله تعالى وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم ١٥

قوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض ١٥

سورة هود قوله تعالى وتمت كلمة ربك لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين

قوله تعالى وكان عرشه على الماء الآية

سورة يوسف قوله تعالى لا تقصص رؤياك على اخوتك ١٥

قوله تعالى ولقد ارسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين

قوله تعالى ... رواه عمر ... في سورة الاعراف ٣٢

فيه رسالة ...

قوله تعالى يا بني لا تدخلوا من باب واحد ١٨

قوله تعالى وانه لذو علم لما علمناه الآية ١٩

سورة النحل قال القاضي والمعتزلة ان ... الموعود به ٢٠

قال وقرأ حمزة والكسائي بالياء على ... الذين تتوفاهم الملائكة

قوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ٢١

قوله تعالى والقى في الارض رواسي ان تميد بكم الآية ٢٢

قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة الآية ٢٢

سورة بني اسرائيل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده الآية ٢٤

قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ٢٤

سورة الكهف قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا ٢٦

قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي الآية ٢٦

تعليقة على القاضي في هذه السورة ٢٨

سورة مريم قوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا ٢٦

سورة طه قوله تعالى ولقد مننا عليك مرة اخرى ٢٧

سورة المؤمنين قوله تعالى وما كان معه من اله ٣٥

سورة القصص قوله تعالى وقال فرعون يا ايها الملأ وفيه ان العلم تابع للمعلوم

سورة سبأ قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ٤٢

سورة صافات قال البيضاوي الصف ... ٣٨

سورة السجدة قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ٣٩

سورة المؤمن قوله تعالى ... ٢٢

سورة الفتح قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله ٣٨

قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ٤١

سورة الانبياء قوله تعالى واوحينا اليهم فعل الخيرات ٥٠

سورة يس قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان ... الآية ٥١

في دعوة لا شريك له على القاضي في قوله سبحانه ... ٤٦ ٤٧

رسالة ... ١٢٩

فيه رسالة ...

فائده في تاليف المعرف في زمن الرسول عليه السلام
٦١

رساله في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
٦٩

رساله في قوله تعالى ان الكافرين قد من عند الله
٧٠

رساله في قوله تعالى لن ارسله معكم حتى تؤتون موثقا في سوره يوسف
٨١

رساله في قوله تعالى فاتوا بسوره من مثله في البقره
٨٢

رساله في سوره هود في قوله تعالى قالوا سلاما لعلي الفنارى
٨١

سوره مريم
رساله في قوله تعالى جنات عدن الايه لمولانا اسلام زاده وفنائي زاده
١٣٩

رساله على القاضي في البقره في قوله تعالى فان لم تفعلوا لمولانا جلال الدواني
٧١

رساله في قوله تعالى والدات الايه الى تتبعن كلمه في سوره البقره
٧٠

ثم ماليه
٦١

جمله من تعليقات حسن جلبي على القاضي في بعض السور
٥٢

رساله في ذكر بعض ما قيل في ابراهيم ال عمران
رساله في قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض الناس بالحج لمير جعفر
٥٥
وان لله ليس بظلام للعبيد لمولانا العصام
٥٧

رساله في سوره الفاتحه لسعدي افندي على سيد الكشاف
٦٢

رساله في اول سوره الانعام لطاشكبري زاده
٧٢

تعليقه في قوله تعالى خلق لكم ما في الارض في البقره جميعا لطاشكبري زاده
٧٧

تعليقات في قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وتصبحون لمنلا خسرو ولمولانا القسطلاني ولطاشكبري زاده
٨٠

تعليقه في سوره الشعراء لطوسي زاده
٨٣

رساله في اول سوره الانبياء لاخي زاده عبد الحليم افندي
٩٩

رساله الفوى في سوره الاحزاب
١١٤

تعليقات المولى عرمي زاده في سوره ابراهيم وفي سوره الرعد
١٢٢

وفي سوره الزمر وفي سوره الجن وفي سوره يونس وفي سوره البقره وفي سوره هود وفي اوائل سوره الكهف
وفي سوره يوسف وفي سوره التوبه

رساله في اوائل سوره البقره في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم لعبد الغني
١٣١

تعليقه في قوله تعالى ولا يظهر على غيبه احدا على القاضي في سوره الجن لغني زاده
١٣٧

تعليقه في هذه الايه لابن كمال پاشا رحمه الله
١٥٢

رساله المحاكمه بين مير زاجان وبين صدر الافاضل في اول سوره الفتح لمولانا يوسف القراباغي
١٤٠

تعليقه في سوره هود لكاتب العلاء منلا چلبي جديده وعتيقه
١٤٩
١٤٧

تعليقه في سوره النور للفاضل عبد الرحيم افندي المفتي رحمه الله
١٥٠

رساله في قوله تعالى يوم ياتي الايه في سوره هود لمير زاجان وبعض رساله في فتوى سني
١٥٢

رساله الوجود
١٥٧

رساله في قوله تعالى سنفرغ لكم ايها الثقلان
رساله في استغفار النبي عم في حق ابويه
١٦٠

رساله لطيفه على القاضي في اوائل
١٦٦

رساله في قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمه للعالمين
١٨١

سوره هود
رساله في قوله تعالى الا ان الموطا الايه
رساله في قوله تعالى لا السمس ينبغي لها الايه في سوره القمر لعبد الرحيم افندي
١٦٤
١٦٥

رساله في قوله تعالى يوم يقوم الروح في سوره عم
١٦٦

رساله على القاضي في اول سوره الفتح لمير زاجان
١٨٨

رساله على القاضي في اول سوره الفتح لصدر الافاضل
١٩٢

رساله في تفسير قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها الايه لسري الدين
٥١

تعليقه في تفسير قوله تعالى وما كان معذبهم الايه في سوره الانفال لعبد الرحيم افندي المفتي
٦٠

تعليقه في تفسير قوله تعالى ولا تظلم نفس شيئا الايه في سوره يس لسري الدين
٦٠

تعليقه في تفسير قوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون الايه في سوره سبا لمحمد سري الدين
٦١

رساله في تفسير قوله تعالى كل من عليها فان لقاضي زاده افندي
٦٩

تعليقه في الايه المذكوره لغني زاده افندي
٦٩

تعليقه في قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين في سوره بني اسرائيل لعزمي زاده افندي
١٣٦

رساله في تفسير قوله تعالى ان ابراهيم لاواه حليم
١٦٣

رساله في قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفه في الارض في سوره ص
١٩٧

رساله في اخر الانعام لاحمد الرومي
١٨٣

رساله في اخر الانعام لامير پادشاه البخاري
١٨٣

رساله في سوره هود لمير زاجان
١٨٧

رساله في قوله تعالى والتفوا لي سنين الايه في سوره الكهف لعبد الرحيم افندي المفتي
٢٠٢

رساله في تفسير البسمله وفي الظرف المستقر واللغو
١٨٤

رساله في قوله تعالى كانت لهم جنات الفردوس نزلا الايه في سوره الكهف لعبد الرحيم افندي
٢٠٢

رساله في قوله تعالى يقول يا ليتني قدمت لحياتي
٢٠٣

رساله في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد في سوره الروم
٢٠٢

رساله في قوله تعالى انا ارسلناك شاهدا الايه في سوره الفتح
٢٠٣

رساله في قوله تعالى سيقول الذين اشركوا الايه في سوره الانعام
٢٠٥

رساله في قوله تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الايه لعبد الباقي البغدادي
٢٠٤

رساله في قوله تعالى يوم يقوم الروح الايه في سوره النبا للعلامه الاستاد منقاري زاده
٢٠٤

اسئله واجوبه المتعلقه بالنظم الكريم منها قوله تعالى او كصيب من السماء الايه في سوره البقره ومنها قوله تعالى ضربت عليهم الذله الايه ومنها ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا في سوره الانعام
ومنها قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا الايه ومنها قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض في سوره البقره ومنها قوله تعالى ارجعي الى عليكم الايه
ومنها قوله تعالى فكفارته اطعام عشره مساكين
ومنها قوله تعالى وما انزلنا عليك القران لتشقى الايه في سوره طه
ومنها قوله تعالى وما اعملك من سوره الايه
٢٠٦

رساله في قوله تعالى زين للذين كفروا الايه
رساله في قوله تعالى فاخرجناهم من جنات وعيون لسري الدين
رساله في قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشه الايه

رسالة في قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة للمزبور رسالة في قوله تعالى هذا ربي الآية للمزبور رسالة في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس الآية للمزبور

رسالة في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا للمزبور رسالة في قوله تعالى ولقد آتينا داود وسليمان الآية لابن كمال باشا رسالة في قوله تعالى وما كان لبشر الآية لسعدي چلبي

رسالة في قوله تعالى يومئذ يصدعون الآية للمزبور رسالة في قوله تعالى انا ارسلناك الآية للمزبور رسالة في قوله تعالى قالوا يا ابانا استغفر لنا الآية للمزبور

رسالة في قوله تعالى أتأمرون الناس بالبر الآية للمزبور رسالة في قوله تعالى ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة الآية للمزبور رسالة في قوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير الآية للمزبور

الاسئلة والاجوبة لعزمي [illegible] رسالة في قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك الآية [illegible] رسالة في [illegible] الآية لبعض الاروام رسالة في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية [illegible]

رسالة في قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام للمزبور رسالة في قوله تعالى ولولا دفع الله الناس الآية للمزبور رسالة في قوله تعالى لقد نصركم الله في مواطن كثيرة الآية للمزبور

[illegible]

رسالة في قوله تعالى الذين يأكلون الربوا الآية للمزبور رسالة في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة الآية للمزبور رسالة في قوله تعالى وكان عرشه على الماء للمزبور

رسالة في اول الانعام لقره چلبي رسالة في اول الانعام للمحقق [illegible] رسالة في اول الانعام لمحيي چلبي رسالة في اول الانعام لواحد من الفضلاء رسالة في الحاث متعلقة ببعض حواشي البيضاوي [illegible]

رسالة في قوله تعالى كل من عليها فان في سورة الرحمن [illegible] رسالة في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين وفيه اقوال [illegible]

٢ ٤ ٣

[illegible]

واما التفسير فيطلق تارة بازاء التأويل واياه عنى حيث قال وبالتفسيرا والفرق على اليه هو المراد حيث يقال علم التفسير وعلم التفسير هذا المراد الاعم يعرف تارة باعتبار موضوعه فيقال علم يبحث فيه عن احوال القرآن المجيد من حيث دلالته على مراد الله تعالى منه والفرق باعتبار غايته فيقال علم يتوصل به الى فهم معاني القرآن واستنباط حكمه واحكامه ويندرج فيه على كل من تعريفيه ما يعرف به غريب القرآن من علم متن اللغة وما يتعلق بفهم المعنى من علم الصرف والاعراب وعلمي البلاغة وعلم القراآت وعلم اسباب نزول الآي وعلم مناسبة ترتيبها وترتيب السور اذ بمعرفة سبب النزول يستعان على فهم المعنى واستنباط الحكم ~~[illegible]~~ كما استنبطت حكمه ذكر المرأة في حديث ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه من قصة رواها ابن مسعود رضي الله عنه قال كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها ام قيس فابت ان تتزوجه حتى يهاجر فهاجر فكنا نسميه مهاجر ام قيس ويندرج فيه علم الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه اذ بيان للمجمل وبسط للموجز فبيان المجمل كبيان معنى الصلوة واوقاتها في قوله تعالى اقيموا الصلوة وبسط الموجز كنشر ما طوي من المعاني نحو قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية والحق ان بسط الموجز وظيفة المعاني فلا حاجة الى افراده بالذكر بعد ان ذكر اندراج ما يتعلق بفهم المعنى من علمي البلاغة فيه ثم التفسير بالمعنى الاخص لا يدرك الا بالنقل كاسباب النزول والقصص فهو ما يتعلق بالرواية والتأويل ما يمكن ادراكه بالقواعد العربية استنباطا فهو ما يتعلق بالدراية والقول في الاول بلا نقل خطأ وكذا القول في الثاني بمجرد التشهي وان صادف فيها الصواب لقوله عليه السلام من قال في القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ رواه بهذا اللفظ عبد بن حميد وانما قال فقد اخطأ لانه لم يكن له ان يقول فيه برأيه كمن جهل القبلة وليس عنده من يسأله فصلى من غير تحر فانه يكون مخطئا وان اصاب لان قبلته جهة تحريه وهي لم توجد فلا يصح صلوته على المفتى به واما استنباط المعاني على قوانين اللغة فمما يعد فضلا وكمالا فهو شأن عظماء المفسرين كابن عباس وغيره

ابن حنبلي

التفسير على اربعة اوجه وجه يعرفه العرب بكلامها ووجه لا يعذر احد بجهالته ووجه يعلمه العلماء ووجه لا يعلمه الا الله قالوا فالاول حقائق اللغة والثاني هو امور التوحيد واصول الشرائع والثالث فروع الاحكام ودلائل المجملات الرابع الغيوب كوقت قيام الساعة وظهور اشراطها فالا يعذر احد بجهالته فهو فرض عين وما يختص به العلماء فهو فرض كفاية من تفسير الشيخ كرلاني قدس سره

علم التفسير علم يبحث فيه عن احوال كلام الله المجيد من حيث دلالته على مراده وينقسم الى التفسير وهو ما لا يدرك الا بالنقل كاسباب النزول والقصص فهو ما يتعلق بالرواية والى التأويل وهو ما يتعلق بالدراية [illegible] بالقواعد العربية فهو ما يتعلق بالدراية فالقول في الاول بلا نقل خطأ وكذا القول في الثاني بمجرد التشهي [illegible] واما ارباب [illegible] الكشف [illegible] فضلا [illegible]

الحمد لله الذي انزل الفرقان التنزيل المشهور انه تحريك من اعلى الى اسفل تدريجا بخلاف الانزال فانه اعم من ان يكون تدريجا كقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق الاية او دفعة كقوله تعالى انا انزلنا التورية لكن يخدش هذا الفرق قوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية الا ان تجوز ثم ان اريد بالفرقان المنزل كلامه الذي هو صفته فتنزيله تحريكه بالحركة المعنوية الى مظاهره السفلية بعد ظهوره من المظاهر العلوية فانما ظهر اولا من المظاهر العقلية ثم النفسية ثم المثالية ثم الحسية فان اريد به الكلمات المنتظمة من الحروف فتنزيله تحريكه من المعاني العلمية الالهية الى العقلية ثم الى النفسية ثم الى صور الحروف والكلمات المثالية ثم الحسية فعلى هذا يكون التنزيل مستعملا في المعنى المجازي ويكون من قبيل المجاز المفرد ويجوز ان يكون مستعملا في معناه الحقيقي ويكون المجاز في نسبته الى الفرقان باعتبار حامله الذي هو جبريل م [illegible]

اختلف في كيفية انزاله من اللوح المحفوظ على ثلثة اقوال احدها وهو الاصح الاشهر انه نزل الى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ثم نزل بعد ذلك منجما في عشرين سنة او ثلاث وعشرين او خمس وعشرين على حسب الخلاف في مدة اقامته بمكة بعد البعثة م الاتقان للسيوطي

فان قلت ما السر في نزول القران منجما وهلا نزل كسائر الكتب جملة قلنا هذا سؤال قد تولى الله جوابه فقال تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القران جملة واحدة يعنون كما انزل على من قبله من الرسل فاجابهم تعالى بقوله كذلك اي انزلناه كذلك مفرقا لنثبت به فؤادك اي لنقوي به قلبك فان الوحي اذا كان يتجدد في كل حادثة كان اقوى للقلب واشد عناية بالمرسل اليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه وتجديد العهد به وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجناب العزيز فيحدث له من السرور ما تقصر عنه العبارة ولهذا كان اجود ما يكون في رمضان لكثرة لقائه جبريل عليه السلام وقيل معنى لنثبت به فؤادك اي لتحفظه فانه عليه السلام كان اميا لا يقرأ ولا يكتب ففرق عليه ليثبت عنده حفظه بخلاف غيره من الانبياء فانه كان كاتبا قارئا فيمكنه حفظ الجميع م الاتقان للسيوطي

عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي ما وسوست به صدورها ما لم تعمل او تتكلم استصعب التوفيق بينه وبين قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فقال بعض العلماء الامور التي تخطر بالبال لكن يكرهها الانسان ولا يمكنه ازالتها عن النفس لا يؤاخذ بها لانها تجري مجرى التكليف بما لا يطاق والحديث محمول على هذا واما الخواطر التي يوطن الانسان نفسه عليها ويعزم على ادخالها في الوجود فقد يؤاخذ بها لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وهو المراد من الاية وقال بعضهم ان معنى الاية ان تدخلوا تلك الاعمال في الوجود ظاهرا او خفية يحاسبكم به الله وقال بعضهم الاية منسوخة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويرد عليه ان النسخ يختص بالانشاء ولا يجري في الخبر واقول وبالله التوفيق المراد بما في انفسكم ما حصل فيها حصولا اصليا بحيث يوجب اتصافها به كالملكات الردية والاخلاق الذميمة كالحقد والحسد والكبر والعجب والكفران فهي الذي يحاسب به واما تصور المعاصي والاخلاق الذميمة وهو المراد بما وسوست به الصدور فهو لعدم ايجابه اتصاف النفس بها لا يعاقب عليها ما لم يوجد في الاعيان واليه الاشارة بقوله عليه السلام ما لم تعمل او تتكلم فمعنى الحديث الشريف ان الله لا يعاقب امتي على تصور المعصية وانما يعاقبها على عملها فان قلت اذا وصل التصور الى حد التصميم والعزم يؤاخذ به لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم قلت المؤاخذة بالحقيقة على تصميم العزم على ايقاع المعصية في الاعيان وهو ايضا من الكيفيات النفسانية وهذا التوفيق مما تفردت به

تم لمولانا صدر الدين رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
الآية القاضي فسر الوجه اولا بالذات كما فسره في قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه وقال ثانيا ولو استقريت جهات الموجودات
وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى
اي الوجه الذي يلي جهته انتهى فاما ان يجعل هذا تتمة لتفسيره بالذات
وبيانا له وهو الملايم لما ذكره في تفسير قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
حيث اقتصر فيه على تفسير الوجه بالذات او يجعل اشارة الى تفسير آخر للوجه
بان يراد به الوجه الذي يلي جهته وهو الملايم لما ذكره في قوله تعالى فاينما تولوا
فثم وجه الله حيث فسر الوجه فيه اولا بالجهة وثانيا بالذات باعتبار الاحاطة
العلم الازلي فعلى الاول يكون اشارة الى ان تفسيره بالذات ماخوذ بالحاصل
لانه اذا كانت الجهات والوجوه باسرها فانية سوى الوجه الذي يلي جهته يلزم
ان يكون الباقي حقيقة هو الذات وما عداه فانيا وعلى الثاني لا بد من توجيه وتنقيح
حتى يتضح المرام فامكثوا اني آنست نار العلي آتيكم منها بخبر او جذوة من النار
لعلكم تصطلون وهو ان الممكنات الموجودة اما موجودة حقيقة بمعنى انها
متصفة بالوجود اتصافا حقيقيا بان يكون الوجود زايدا عليها قايما بها وهو
مذهب جمهور الحكماء والمتكلمين واما موجودة مجازا وليس لها اتصاف حقيقي
بالوجود بان يكون الوجود قايما به بل اطلاق الموجود عليها كاطلاق لفظ الحداد على
زيد والمشمس على الماء واليه ذهب المتالهون من الحكماء والمحققون من
الصوفية الا ان ذوق المتالهين ان علاقة المجاز انها نسبة مخصوصة
الى حضرة الوجود الواجبي على وجوه مختلفة وانحاء شتى كما اشار اليه سيدنا
عليه من الصلوات افضلها حيث قال الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق فالوجود

عنهم

عندهم جزئي حقيقي قايم بذاته لا يتصور عروضه لشيء ولا قيامه به وانما معنى كون الممكن
موجودا كونه مظهرا له ومجلى يتجلى فيه نوره فالله نور السموات والارض وانما
الممكنات بمنزلة المرايا المتنوعة المختلفة التي ينعكس اليها اشعة الشمس
وينصبغ في كل منها بصبغ يناسبه ومذاق المحققين من الصوفية ان علاقة المجاز
انها بمنزلة اعراض قايمة بذات الواجب تعالى اذ ليس في الوجود على مذاقهم ذوات
متعددة بعضها واجب وبعضها ممكن بل ذات واحدة لها صفات متكثرة وشئونات
متعددة وتجليات متجددة قل الله ثم ذرهم اذا تمهد هذا فنقول يمكن تطبيق
كلام القاضي على تقدير كونه تفسيرا آخر للوجه على كل من هذه المذاهب اما على الاول
فبان يقال المراد من الوجه الذي يلي جهته هو الوجوب بالغير اذ الممكن وان كان موجودا
حقيقة عند الحكماء والمتكلمين لكن وجوده مستفاد من الواجب بالذات وجهة
الاستفادة ليست هي الذات ولا شيئا آخر من الوجوه والجهات كالامكان و
والمعلولية والجوهرية والعرضية والبساطة الفلكية او العنصرية والتركيب وساير
ما يعرفها من الامور العامة لان كلا منها جهة الخسة ومقتضى الفطرة الامكانية
المنافية للوجوب الذاتي وانما جهة الشرف المناسب للوجوب الذاتي المصحح لفيضان
الوجود من المبدأ الواجب هو جهة الوجوب بالغير فهو وجه يلي جهة الواجب يناسبه في
كونه وجوبا وان كان بالغير اذ غاية ما يتصور في الممكن من جهة الشرف المقتضية
للمناسبة المصححة للفيضان هو هذا لا غير وهذا اسمعهم يقولون الممكن ما لم يجب لم يوجد
واما على المذهب الثاني فبان يقال الوجه الذي يلي جهته هو تلك النسبة المخصوصة المصححة
لاطلاق لفظ الموجود عليها ولو مجازا فالمعنى انها باسرها فانية ومعدومة لا يصح ان يطلق
عليها لفظ الموجود الا باعتبار الوجه الذي يلي جهته اي النسبة التي تحقق بالقياس اليه
وهي كونها مظاهر له واما على المذهب الثالث فبان يكون المراد بالوجه الذي يلي جهته
كونها شئونات واعتبارات له فالمعنى انها باسرها معدومة من جميع الوجوه والاعتبارات
الا من الوجه الذي يلي جهته والاعتبار الذي يحصل مقيسا اليه وهو كونها شانا من شئونه

واعتبارا من اعتباراته ومثلوا لذلك الثوب فانه ليس هناك امر وراء القطن
فاذا اعتبر في ذاته يطلق عليه القطن واذا اعتبر ظهوره على النحو المخصوص يطلق
عليه الثوب فالثوب اعتبار من اعتبارات القطن وشان من شئونه ووجه من
وجوهه هذا هو غاية التحقيق في توجيه المقام وتوضيح المرام فان ردها القاصرون
فسيقبلها الماهرون وان ذمها الجاهلي فسوف يمدحها الكملي لكاتبه الصدر الكريم

قال الله تعالى في سورة البقرة ولهم عذاب اليم قال العلامة ابو السعود
اي مولم وهو اليم كوجع وهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كما في قولهم
تحية بينهم ضرب وجيع على طريقة جد جده فان الالم حقيقة للمولم والمضروب
كما ان الجد للجاد وقيل هو بمعنى المولم كالسميع بمعنى المسمع وليس في كل ثبت
كما سيجيء في قوله تعالى بديع السموات والارض هذا كلامه اقول هذا وعد بلا
وفاء فان ما سيجيء منه في قوله تعالى بديع السموات والارض في سورة البقرة
قانون نتيجة فان البديع كما يطلق على المبدع يطلق على المبتدع نص عليه
اساطين اهل اللغة وقد جاء بدعه كمنعه يعني انشاه كابتدعه كما ذكره في القاموس
وغيره ونظيره السميع بمعنى المسمع في قوله امن ريحانة الداعي السميع هذا كلامه في السورتين
فانظر فيه هل ترى فيه ما يدل على انه ليس بثبت اعلى انه ثبت واورد على
ما ذكره ائمة اللغة وفي كلام القاضي ايضا فزارة حيث اختار في سورة البقرة في تفسير
البديع ما مر منه في سورة الانعام بقوله وقيل معناه المبدع ثم قال وقد سبق الكلام فيه
اشارة الى ما ذكره في سورة البقرة فانظر فيما ذكره في السورتين ليظهر لك ما قلته لحقية
القول ان الكلام لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا تامل لكاتبه صدر الدين زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

انا فتحنا لك اعلم ان عادة العظماء ان يعبروا عن انفسهم بصيغة المتكلم مع الغير لما صدر
عنهم من الاكرام باستخدام توابعهم ولهذا جرى عادته تعالى ان يعبر عن ذاته المقدسة بصيغة

وتفصيله ان كلامه تعالى في ارسال نوح عليه السلام بحسب التعلق الازلي اخبار عن ثبوت الارسال لنوح عليه السلام في وقت مخصوص ويلزم كون ذلك الارسال مستقبلا وعند
حضور ذلك الوقت يلزمه كونه حالا وعند مضي ذلك الوقت يلزمه كونه ماضيا فعندنا حدوث اسم اللفظ على ... دال على الثبوت المطلق مع لازمه
عند التعبير فالمراد بتنوعه بحسب التعلق النسب والاضافة بالمقارنة والسبق واللحوق كما ان كونه تعالى معنا وقبلنا وبعدنا حقه ويحتمل ان يقال كلامه
الازلي تعلق فاما اخبار مطلقا وتعلق اخر بحسب حدوث الازمنة بالمضي والحال والاستقبال هذا وحقق كون النفسي مدلول اللفظ انه يستفاد
منه ولا ينافي انتفاء دلالته عليه في الازل لان هذا بحسب تعلق له اخر فلا عسر في القولين فتامل حسن چلبي

ثم ان ههنا بحثا كلاميا وهو انه على تقدير ثبوت الكلام النفسي وكونه ازليا
على ما هو طريق اهل السنة يلزم الكذب في الاخبار الماضية مثل فتحنا واعطينا
لان صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل واجيب
بان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي وغيره لعدم الزمان وانما يتصف بذلك
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة لكن تحقيق هذا مع القول بان الازلي
مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث
دون المعنى القديم فان اشتهيت تحقيق هذا المطلب على ما ينبغي فاستمع لما نتلو عليك
ليتثبت به فؤادك وهو ان اشتمال الكلام النفسي على المضي والحضور والاستقبال
انما هو بالنظر الى زمان المخاطب لا الى زمان المتكلم كما اذا ارسلت زيدا الى عمرو
فتكتب في مكتوبك اليه اني ارسلت اليك زيدا مع انه حين ما كتبته لم يتحقق
الارسال فتلاحظ حال المخاطب وكما تقدر في نفسك مخاطبا وتقول له تفعل
الان كذا او كان قبل ذلك كذا ولا شك ان هذا المضي والحضور والاستقبال بالنسبة
الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان التكلم بالكلام النفسي
فالكلام النفسي لكونه خطابا متوجها الى مخاطب مقدر لا يلاحظ فيه الا ازمنة المخاطبين
المقدرين وما اعتبره ائمة العربية من حكاية الحال الماضية واعتبار المضي والحضور
والاستقبال في الجملة الحالية بالقياس الى زمان الفعل لا زمان التكلم قريب منه
جدا والله القريب المجيب صدر الدين زاده المرحوم

باب ...

قال القاضي في سورة الاعراف في تفسير قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام وفي خلق الاشياء مدرجا مع القدرة على ايجادها دفعة دليل
للاختيار واعتبار للنظار قيل عليه هذا غير تام فانه يجوز ان يكون الفاعل موجبا ويكون وجود
المعلول مشروطا بشرائط تجدد وتتاخر فيتاخر قوله واعتبار للنظار فيه ان ذلك يتوقف
على ثبوت تقديم خلق الملائكة على خلق السموات والارض وذلك انى يتيسر انتهى
اقول لا يرد شيء منها اما الاول فلانه مبني على الغفلة عن قوله مع القدرة على ايجادها
دفعة وبيانه ان الفاعل اذا كان مختارا يتوقف وجود المعلول على تعلق الارادة به فهو
جزء العلة التامة فيجوز ان يتخلف المعلول عن الفاعل المستقل بالتاثير لانتفاء تعلق الارادة
فلا يلزم من قدمه قدم المعلول اما اذا كان الفاعل موجبا اي مقتضيا لفيضان الوجود على ما
تم استعداده فان كان المعلول تام الاستعداد في ذاته كالكبريت بالنسبة الى النار فيجب وجوده
ويمتنع تخلفه والا لزم التخلف عن العلة التامة فيلزم من قدم الفاعل قدمه والاجرام الفلكية
من هذا القبيل عند الفلاسفة وان توقف تمام استعداده على امر متجدد فما لم يحصل ذلك الامر
يمتنع ايجاده كالخشب الرطب فانه ما لم ييبس يمتنع احراقه بالنار والحوادث اليومية
من هذا القبيل عند الفلاسفة ولهذا اثبتوا ابرزخا بين عالمي القدم والحدوث ليتاتى ربط الحوادث
بالمبادي القديمة هذا في صورة كون الفاعل موجبا مشروطا وجود معلوله بشرائط متعاقبة يمتنع
الايجاد دفعة فامكان ايجاد هذه الاشياء المنبني على عدم التوقف على شيء آخر اصلا دفعة
مع الخلق التدريجي المستلزم لتاخر وجود المعلول عن وجود الفاعل لا يجامع الوجوب المستلزم لامتناع
ذلك التاخر ويستلزم الاختيار المصحح لذلك التاخر واما الثاني فلان الايجاد التدريجي
للاشياء عبارة عن ايجادات تتعلق كل منها بشيء فيدل على تعلق العلم والقدرة والارادة
بكل منها تفصيلا بخلاف الايجاد الدفعي للاشياء فانه ايجاد واحد متعلق بالمجموع فيدل على
تعلق ما ذكر بالمجموع من حيث هو مجموع اجمالا واستوضح ذلك من الفرق بين ضرب الخاتم على

لوح القرطاس

القائل سنان چلبي

على لوح القرطاس وبين ان تكتب تلك الكلمات فانك في الصورة الثانية
تتخيلها كلمة كلمة بل حرفا حرفا وتريدها كذلك فتوقعها في الصحيفة بخلاف الصورة
فانك فيها تتخيلها جملة وتريدها ايضا كذلك وتظهرها ضربا واحدا فتوجد دفعة
فالنظار يعتبرون من الخلق التدريجي الى شمول علمه وارادته وقدرته للاشياء فانه
سبحانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وايضا قالوا اذا
نفعل شيئا بالاختيار نتصوره اولا ثم نعتقد ان له فائدة هي غايته ثم يحصل لنا
اليه حالة شوقية ثم يحصل لنا حالة وميلان نفساني هي الارادة ثم تنبعث القوة
الباعثة القوة المحركة للاعضاء نحو ايجاده فيحصل لنا ذلك الشيء فلكل واحد
من تلك الامور الخفية المتغايرة دخل في وجود ذلك الشيء ثم قالوا فكما لا بد في صدور
الافعال الاختيارية فينا من هذه الامور كذلك لا بد في صدور الافعال الاختيارية
للواجب تعالى منها سوى ما يكون ممتنعا في حقه تعالى اعني الحالة الشوقية فاثبتوا له
تعالى علما وارادة وقدرة زائدة على ذاته وفائدة لافعاله واستدلوا على ذلك
كونه مختارا فالخلق التدريجي لما كان دالا على الاختيار الدال على ما ذكر صدق ان فيه
اعتبارا للنظار فاعتبروا يا اولي الابصار الى مراتب الرجال من
نتايج الافكار قوله ويتعلق الارادة باحداثها بالذات الى قوله بالتبع
وبيانه ان الله تعالى واجب الوجود ومنبع كل كمال ومبعد عن كل نقص وزوال وقد تقرر ان
العلة لا بد ان يكون لها خصوصية ومناسبة مخصوصة بالمعلول لا يكون تلك المناسبة
بالنسبة الى غيره حتى يترجح هو دون غيره وجهة الوجوب انما يناسب الوجود وكل ما هو
خير وانما العدم وكل ما هو شر فمن مقتضى الفطرة الامكانية وينافي وجوب الوجود
فكل موجود اما خير محض او مستتبع لشر قليل يترتب لاجل الخير الكثير لان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل مما لا يساعده الحكمة كقطع العضو الملدوغ لاجل صحة
باقي الاعضاء فانه لا يتركه العاقل فصانع العالم لكونه حكيما يتعلق ارادته بمثل هذا الموجود
من جهة نفعه الكثير ويتعلق الارادة تبعية وفي ضمنه بذلك الشر القليل الذي لا ينفك

تفصيل صح

فی وجوب الوجود صح

اقول القاضي ان تفسير قوله ... سورة الاعراف ...

عن ذلك الموجود فالكل في انه كان من الله لكن الشر ليس اليه كما نطق به افضل من اوتي
الحكمة وفصل الخطاب حيث قال الخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي قوله تعالى
ولئن اذقناه نعماء من بعد ضراء مسته اشارة الى هذا ايضا وقد قال تعالى حكاية
عن الجن ايضا وانا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا حيث
نسبوا ارادة الرشد الى الرب دون ارادة الشر وبهذا ظهر سر قوله تعالى
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله تعالى
قل كل من عند الله فان قلت ما النفع في وجود ابليس اليس هو شرا محضا قلت
قالوا نفعه صرف وجوه الناس الى عمارة دار الدنيا ولولاه لخربت الدنيا واختل
نظام العالم ولم يخرج هذه المراتب الامكانية الى الفعل ولم يتميز الخبيث من الطيب
وقال حجة الاسلام لولا صرف وجوه العقلاء الى طلب الدنيا وجب اجتنابه واكل
الحرام والشبهات وصرف وجوه الناس الى انفسهم بالعلم والورع هو على الناس كر
لبقيت هذه العلوم في القوة ولم يتفرغوا من العبادة لتحصيلها وتدوينها
فان قلت يلزم ان لا يكون ارادة الله متعلقة بهلاك قوم نوح وعاد وثمود مثلا
بالذات قلت لا وكذلك فان بقاؤهم كان يؤدي الى فساد الارض لان الاخلال
بالشرائع والاعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم صرح به القاضي
في سورة البقرة فمتعلق الارادة اولا وبالذات هو البقاء لنظام العالم الا انه
اقتضى ذلك هلاكهم فاريد له لا لذاته فان قلت لكثرة الوقوع على تمام ارادة
التحقيق واما تعلق الارادة باحداثها بالذات ثم لا وجه للتعليل بها قلت وجهه
ان ذلك التعلق يستلزم قطعية الوقوع بدليل قوله انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون واما التعلق بالتبع فهو كلام تعلق فيلايم التردد
والمشكوكية وكفى هذا القدر نكتة فيه الى مارجح قوله تعالى في سورة هود وتمت
كلمة ربك لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين وفي سورة السجدة ولكن
حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين استشكل فيه بانه بظاهره

نفع الشيطان

يقتضي

المسئلة السادسة في التفسير قوله تعالى ولكن حق القول [illegible] لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يقتضي بظاهره دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من الآثار والاخبار [illegible] ملأت الكيس من الدراهم [illegible] جميع اصناف الطعام [illegible] لا يدخلون النار

يقتضي دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من الآثار والاخبار وسائر الآيات
خلافه وكان القاضي اشار الى دفعه حيث قال في تفسير ما في سورة ص اي من عصاهما
اجمعين او منهما اجمعين لا من احدهما فنبه على ان لفظ اجمعين اما استغراق
افراد العصاة وشمولها بتقدير المضاف واما بيان ان الداخلين في جهنم ليسوا
مقصورين على احد الفريقين وهذا لا يقتضي شمول افراد كلا الفريقين فلم يرد على
الاخير ان متبني على جواز وقوع اجمعين تاكيدا للمثنى وذا اختلاف فيه صرح به وقد اجاب
بعض المفسرين بان ذلك لا يقتضي دخول الكل بل قدر ما يملأ به جهنم كما اذا قيل
ملأت الكيس من الدراهم فانه لا يقتضي دخول جميع الدراهم فيه ورده العلامة
الدواني بانه نظير ان يقال ملأت الكيس من جميع الدراهم وهو بظاهره يقتضي
دخول جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالكلام في المبحث ثم قال والحق في الجواب ان
يقال المراد بلفظ اجمعين تعميم الاصناف وذلك لا يقتضي دخول جميع الافراد كما اذا قلت
ملأت الجراب من جميع اصناف الطعام لا يقتضي الا ان يكون فيه من كل صنف من الاصناف لا
ان يكون فيه جميع افراد الطعام وكقولك امتلأ المجلس من جميع اصناف الناس لا يقتضي
الا ان يكون في المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون من كل صنف فرد وذلك ظاهر وعلى
هذا ليظهر فائدة لفظ اجمعين اذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم انهم لا يدخلون النار
اقول فيه بحث لانهم صرحوا بان فائدة التاكيد بكل واجمعين دفع توهم عدم الشمول
والاحاطة بجميع الافراد وما ذكره من المثالين فانما فهم منهما شمول الاصناف فيه من اضافة
لفظ الجميع الى الاصناف كيف ولو قيل ملأت الجراب من جميع الطعام باسقاط لفظ الاصناف كان
الكلام فيه كالكلام في المبحث ثم ان ما ذكره من انه رد على اليهود وغيرهم في زعمهم انهم لا يدخلون
النار غير صحيح لان اليهود قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة فكيف يزعمون
انهم لا يدخلونها اصلا واجاب بعض المحققين ايضا بانه كقولهم ملأت الكيس من الدراهم
والدنانير جميعا فانه لعموم الانواع لا لعموم الافراد فالمعنى لاملأنها من ذينك النوعين
جميعا ولا يلزم دخول كل فرد فرد منهما في جهنم اقول ما ذكره من المثال ايضا يقتضي بظاهره

شمول الافراد فالكلام فيه كالكلام في المبحث على انه فرق بين لفظ جميعا ولفظ اجمعين
فانهم صرحوا بان التاكيد باجمعين لشمول الافراد واما لفظ جميعا فكان المعنى مجتمعا
ويكفي في اجتماع النوعين تحقق بعض الافراد من كل منها فتبصر واقول الحق في الجواب
تخصيص الجنة والناس باتباع ابليس لقوله تعالى في سورة الاعراف وسورة ص
لاملان جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين فاللازم دخول جميع تابعيه في جهنم
ولا محذور فيه فان القران يفسر بعضه بعضا ولقد كنت كتبت هذا الجواب سالف
الزمان قبل هذا بسنين ثم ظفرت الآن بما يتفق عليه في تفسير العلامة ابي السعود
فحمدت الله وشكرته على هذا التوارد واقول على مذاق المتالهين تفسيرا للآية
في بعض بطونها ان المراد من الجنة والناس الذين بقوا في مرتبة الجنية والانسية
حيث انغمسوا في ظلمات الطبيعة وانتكسوا في قعر الاجرام العنصرية ولم يرتقوا
الى العالم العلوي ولم يلتحقوا بالملأ الاعلى واطمأنوا بالحيوة الدنيا ورضوا بها واحتجبوا
عن عالم المجردات وهم المشركون الذين قيل فيهم انما المشركون نجس فلا يقربوا
المسجد الحرام الآية فانهم لا يستاهلون دار الله وقرب جواره ولهذا ترى الله
عز وجل يذم الانسان ويدعو عليه كما قال قتل الانسان ما اكفره وفي موضع ان الانسان
لربه لكنود وفي موضع آخر ان الانسان لظلوم كفار وقال ايضا ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه وقال في آخر وكان الانسان اكثر شيء جدلا الى غير ذلك من الآيات
ويدل على هذا المعنى ايضا قوله تعالى فلا اقسم برب المشارق والمغارب انا
لقادرون على ان نبدل خيرا منهم وما نحن بمسبوقين فانه وقع بعد قوله تعالى ايطمع كل
امرئ منهم ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون قال القاضي المعنى انهم مخلوقون
من نطفة قذرة لا تناسب عالم القدس فمن لم يستكمل بالايمان والطاعة ولم يتخلق بالاخلاق
الملكية لم يستعد دخولها وقال بعض المحققين فعلى هذا قوله تعالى بعده فلا اقسم برب
المشارق الآية يجري مجرى الجواب عن سؤال مقدر كانه قيل اذا كان المخلوق من ماء مهين
لا يستاهل جوار رب العالمين اذ ما للتراب ورب الارباب فكيف يدخل المؤمنون جنة

النعيم

النعيم فقيل نبدلهم بنشأة خير من هذه النشأة كما قال وننشئكم فيما لا تعلمون فيتاهلون
لجوار القدس كما قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن
لم تلحقه تلك التبديل وبقي في رجس البشرية فاولئك هم دار البوار جهنم يصلونها وبئس
القرار

نادرلری

قوله تعالى في سورة هود وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه
على الماء قال القاضي في تفسير وكان عرشه على الماء قبل خلقهما لم يكن حائل بينهما لا انه كان موضوعا
على متن الماء ثم قال واستدل به على امكان الخلاء وان الماء اول حادث بعد العرش من اجرام
هذا العالم انتهى قال الفاضل ابو السعود تغمده الله بغفرانه الملك الودود في تفسير
ذلك القول ليس تحته شيء غيره سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه كما ورد
في الاثر فلا دلالة فيه على امكان الخلاء كيف لا ولو دل لدل على وجوده لا على امكانه ولا على كون
الماء اول ما حدث في العالم بعد العرش وانما يدل على ان خلقهما اقدم من خلق السموات
والارض من غير تعرض للنسبة بينهما انتهى اقول قد تقرر في علم الافلاك والاجرام ان نسبة مجموع
كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي هو المراد بالعرش قدر محسوس فلا يتصور كونه
موضوعا على متن كرة الماء فان ذلك انما يكون اذا كان اعظم كرة الماء بحيث يملأ جوف
العرش مماسا محدبه مقعره والا لم يكن موضوعا على متنه الذي هو عبارة عن السطح المحدب
بل اما ان لا يتماسا او يتماسا بنقطة على ما يشهد به التخيل الصحيح وكيف يتصور كونه كذلك
له وهو الآن لم يمتلئ الا بالسموات السبع والكرسي والعناصر بجملتها فان قلت لعل
الماء كان في ابتداء الخلقة على هذا المقدار الصغير الذي هو الآن عليه فتخلخل الى حيث ملأ
جوفه لامتناع الخلاء فلما خلق سائر الاجرام العلوية والسفلية عاد بالطبع الى مقداره
الصغير قلت التخلخل عبارة عن ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه شيء فيستدعي
حركة اينية وهي يستدعي وجود فضاء خال عن الشاغل وهو المراد بالخلاء فان قلت فليكن
في ابتداء الخلقة عظيم المقدار بحيث يملأ جوف العرش فلما تكاثف بعد خلق سائر الاجسام
الى هذا المقدار الصغير الذي الآن عليه قلت التكاثف الذي هو عبارة عن انتقاص مقدار الجسم

اقول هذا مبني على ما ذهب اليه الحكماء من ان الماء كروي الشكل فتامل
محمد عبد الرحيم عفي عنه

اقول يجوز ان يخلق الله تعالى في الابتداء بالمقدار العظيم الذي يملأ جوف العرش من غير خلق سائر الاجسام ... فتامل
عبد الرحيم عفي عنه

من غير ان ينقص منه شيء بسببه على ما تقرر عندهم امران احدهما التخلخل السابق العارض له
بما يوجبه فاذا ازال ذلك العارض عاد بطبعه الى مقداره الاول كما في المد والجزر وفي
الصورة المذكورة لا يتصور هذا لان الماء المفروض انه خلق ابتداء عظيم المقدار بحيث يملأ
جوف العرش فكيف يتصور انه تخلخل بعارض حتى يعود عند زواله الى مقداره الطبيعي الصغير
وهو ظ وثانيهما الانجماد باستيلاء البرودة الشديدة وهذا ايضا لا يتصور ههنا
اما اولا فلان الماء المنعقد جدا وان كان اصغر مقدارا منه غير منعقد لكنه لا الى مرتبة لا يكون
له قدر محسوس بالنسبة الى مقداره الاول بل يتوقف في الحس كما نشاهد في المياه المنعقدة
جدا ولا قدر للكرة المائية الموجودة الان بالنسبة الى العرش وهو اشد من ان ينعقد البحر فيصير
مثل العدس ولا يلتزمه عاقل واما ثانيا فلان كرة الماء على ما نشاهد غير منجمدة بل باقية
على طبعها من السيلان والميعان فان قلت يبقى على تقدير كون الماء في ابتداء الخلقة عظيم
المقدار مالئا لجوف العرش احتمال آخر وهو ان يبرز بعض اجزاء هذه الكرة العظيمة ويجعل
مادة لساير الاجرام السماوية والارضية كما في صورة انقلاب الماء هواء او ارضا ويؤيده
ما ورد في الاثر من ان العرش كان قبل خلق السموات والارض على الماء ثم انه تعالى احدث في الماء
اضطرابا فازبد فارتفع منه دخان واما الزبد فبقي على وجه الماء فخلق فيه اليبوسة فجعل
ارضا واما الدخان فارتفع وعلا فخلق منه السموات وقوله تعالى ثم استوى الى السماء
وهي دخان مؤيد لهذا ايضا قلت هذا الاحتمال ايضا غير واقع اما على تقدير تركب
الجسم من الهيولى والصورة على ما هو مذهب الحكيم فلان هيولى العناصر وان كانت واحدة
بالشخص قابلة لانه تتوارد عليها صور العناصر بواسطة استعدادات متعاقبة تحصل
لها الا ان هيولى كل فلك مخالفة بالحقيقة لهيولى فلك آخر فلا تقبل الا الصورة التي حصلت
فيها واما على تقدير تركبه من الجواهر الفردة على ما هو مذهب المتكلمين فلانها متخالفة الحقايق
عند محققي المتكلمين على ما صرح به فما تركب منه الماء لا يجوز ان يتركب منه ساير الاجسام واما
ما ورد في الاثر ودل عليه الآية ايضا من جعل الدخان المرتفع من الماء مادة للسموات
فمصروف عن ظاهره او الدخان هو اجزاء مائية خالطتها اجزاء صغار ارضية تلطفت بالحرارة

اقول يجوز ان يكون بسبب آخر وانحصار السبب فيما ذكرتم ممنوع
منه عفي عنه

اقول ما ذكره هو مذهب الفلاسفة فلا ينبغي ان يتشبث بازاء النص في تفسير القرآن ما لم
منه عفي عنه

ولاتمايز

ولا تمايز بينها في الحس لغاية الصغر فقبل خلق السموات والارض بما فيهما لم يكن ماء
وارض فمن اين تولد الدخان وكذا ان اريد بالدخان البخار لانه اجزاء هوائية مازجتها
اجزاء صغار مائية تلطفت بالحرارة بحيث لا تمايز بينها في الحس بحيث لا هواء فقط ولا ماء
ولهذا قال القاضي في تفسير قوله تعالى وهي دخان امر ظلماني ثم قال ولعله اراد به مادتها او
الاجزاء المتصغرة التي ركبت منها اشارة الى مذهبي الحكماء والمتكلمين وظهر بما ذكرنا
ان ما ورد في الاثر لا يؤيد كون العرش موضوعا على متن الماء بل يؤيد ان لا يكون بينهما حائل
اذ ارتفاع الدخان والبخار يستدعي وجود فضاء يتحرك فيها تلك الاجزاء وفي صورة كون
العرش موضوعا على متنه ملتصقا به لا يمكن ان يتصعد عنه بخار ولا دخان فينهدم التخييل
السليم وبما فصلنا ظهر انه يجب ان يفسر قوله وكان عرشه على الماء بما فسره به القاضي مع لا
مجال لكونه موضوعا على متنه فيتم الاستدلال واما انه لو دل لدل على وقوعه لا على امكانه
فيفيد ان الوقوع اول دليل على امكان الشيء ومثل هذا الاستدلال شايع ذايع لكل عالم
من تتبع واما ان المراد الامكان الوقوعي والخلاء الوقوعي فكلا اذ النزاع في الامكان
لا الوقوع قيل قال الاصمعي في قولهم السماء على الارض ليس ذلك على سبيل كون
احدهما ملتصقا بالآخر بل يكون معنى قول المصنف لم يكن حائل محسوس بينهما فان بين السماء
والارض حائلا هو الهواء لكن لما لم يكن محسوسا لم يعد حائلا انتهى ولا يخفى ان هذا لا يصلح
ان يكون معنى قول المصنف اذ هذه الفوقية كانت قبل خلق جميع اجرام هذا العالم فعلى تقدير
عدم الالتصاق لا يتصور هناك حائل اصلا ولو غير محسوس واما وجه دلالة الآية
على ان الماء اول حادث بعد العرش فلان كل جسم بسيط فله مكان طبيعي وان المكان
من لوازم وجود الجسم فانه تعالى اذا اوجد الجسم اوجده لا محالة في مكان صرح به
والمكان الطبيعي للخفاف من الاجسام هو الفوق وللثقال التحت وتحددهما انما هو بالفلك
الاعظم فوجود الماء في جوف العرش يتوقف على وجود مكانه المتوقف على وجود العرش
فيتأخر عنه حدوثا فان قلت جميع ما ذكرت في هذا التفصيل مبني على كون اجرام هذا
العالم كرات محيطة بعضها ببعض ولعلها اجسام مسطحة مستوية مبسوطة بعضها فوق بعض

كوش مبسوطة كذلك ويؤيده قوله تعالى وهو الذي مد الارض فانه لو في تفسيره اي بسطها
طولا وعرضا قلت كون هذه الاجرام كرية الاشكال مما شهد به الحس والارصاد ودل
عليه الامارات والعلامات من غير اختلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية
كيف وبعض المسائل الشرعية يبتنى عليها كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع لع
وسمت القبلة واوقات الصلوة واتساع وقت العشاء في بعض المواضع وغير ذلك
واما قوله تعالى وهو الذي مد الارض فقد قال الامام الرازي في تفسيره ثبت بالدليل ان
الارض كرة ولا ينافي ذلك قوله تعالى مد الارض لان جميع الارض جسم عظيم والكرة اذا
اذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها يشاهد كالسطح ولقد اطنبنا الكلام في تفصيل
تحقيق المقام فلا تجد في هذا الكلام ولقد كتبنا في سالف الزمان على هذا المقام الا
انهم يبلغ الكلام مرتبة كمال الصعوبة لان الامور
مرهونة باوقاتها

قوله تعالى في سورة هود ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان مبين الى فرعون
وملائه الاية جوز القاضي ان يكون المراد بالايات التورية اجمع الناظرون فيه على انه غير
صحيح لما علم من ان التورية نزلت بعد هلاك فرعون وقد صرح به القاضي البيضاوي في
سورة المؤمنين في تفسير قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون حيث
قال لا يجوز ارجاع الضمير الى فرعون وملائه لنزول التورية بعد هلاكهم اقول يمكن تصحيحه اما
اولا فبما صرحوا من جواز ارجاع الضمير وتعلق الى ونحوه الى المطلق المذكور في ضمن المقيد
فقوله الى فرعون يجوز ان يتعلق بالارسال المطلق لا المقيد بكونه بالتورية واما ثانيا فلان
موسى عليه السلام كما ارسل الى فرعون ارسل الى بني اسرائيل ايضا فيجب ان يحمل الى فرعون على
تشملهم فيجوز ان يحمل الكلام على التوزيع على معنى ارسلناه الى فرعون بسلطان مبين والى
ملائه بالتورية فيكون لفا ونشرا غير مرتب

قوله تعالى في سورة الانفال ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد قال صاحب
الكشاف ذلك العذاب بسبب كفركم ومعاصيكم وبان الله ليس بظلام للعبيد لان

تعذيب

قوله لان التورية نزلت بعد اغراقهم اعترض
عليه بانه [illegible] في قوله تعالى [illegible]
[illegible] ارسال التورية [illegible]
[illegible] الارسال [illegible] التورية [illegible]
[illegible] فرعون [illegible]

وهذا السؤال اورده حافظ الله سكندري على المخدوم
الملك فاجاب بان قوله تعالى باياتنا حال مقدرة اي
مقدرين تلبسه او نصرته بالايات والسلطان المبين
الى فرعون وملائه فلا يقدح فيه ظهور بعضها بعد هلاك
فرعون كالتورية وانفجار الانهار من الحجر وبانه قيل ان
اعطاء التورية مجموعا مرتبا مكتوبا في الالواح بعد غرق
فرعون واوحى بها الى موسى عليه السلام في حضرة فرعون
وكان يامر بها قومه ويبلغها الى فرعون وملائه قبل غرقه
ما قيل ان بعض الالواح كان منزلا قبل نزول التورية
بتمامها وكانت تلك الالواح من خشب والالواح
التي كانت فيها التورية بتمامها كانت من زبرجد
او زمرد او ياقوت احمر او صخرة صماء

تعذيب الكفار من العدل كاثابة المؤمنين انتهى وغرضه توجيه الاية على وجه يفيد وجوب
تعذيب الكفار والعصاة على ما هو مذهب المعتزلة ووجه الافادة ان التعذيب لو علل بنفي
الظلم افاد انه لولا نفي الظلم بان كان ظالما لامكن ترك التعذيب لكنه غير ظالم فيمتنع تركه فيجب
والقاضي اشار الى الرد على الكشاف حيث قال تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد عطف على ما للدلالة
على ان سببيته مقيدة بانضمامه اليه اذ لولاه لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم لا ان لا يعذبهم بذنوبهم
فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب
وتوضيحه ان لا مجال لجعل نفي الظلم سببا للتعذيب كما زعمه صاحب الكشاف لانه يستلزم ان يكون
ترك التعذيب من مستحقه ظلما وليس كذلك بل سبب التعذيب من مستحقه ظلما وليس كذلك بل
سبب التعذيب الذنوب المكسوبة لكن مع ملاحظة نفي الظلم عنه تعالى اذ لولاه بل كان ظالما لامكن التعذيب
بدون الذنب وهو ينافي السببية لما تقرر عندهم من انه يمتنع ان يكون الشيء مع السبب كهو لا معه لا
انه امكن ترك التعذيب بذنوبهم على ما زعمه لان ترك تعذيب المذنب ليس بظلم لا عقلا ولا شرعا
وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ليس بسديد لان امكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه
لا ينافي كون تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج الى اعتبار عدمه معه نعم لو كان
مكرر المدعى كون جميع تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المعذبين لاحتيج اليه اذ انما تنتفي هو وجه الاندفاع ان
التعذيب لما علل بنفي الظلم افاد انه لولا نفي الظلم بان كان ظالما لامكن ترك التعذيب لكنه غير
ظالم فيمتنع فيجب والقاضي اشار الى الرد على الكشاف حيث قال قوله تعالى وان الله ليس بظلام
للعبيد عطف على ما للدلالة على ان سببيته مقيدة بانضمامه اليه اذ لولاه لامكن ان يعذبهم بغير
ذنوبهم لا ان لا يعذبهم بذنوبهم فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى
ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب كما زعمه صاحب الكشاف لانه يستلزم ان يكون ترك التعذيب
من مستحقه ظلما وليس كذلك بل سبب التعذيب الذنوب المكسوبة لكن مع ملاحظة نفي الظلم
عنه تعالى اذ لولاه بل كان ظالما لامكن التعذيب بدون الذنب وهو ينافي السببية لما تقرر
عندهم من انه يمتنع ان يكون الشيء مع السبب كهو لا معه لا انه امكن ترك التعذيب بذنوبهم
على ما زعمه لان ترك تعذيب المذنب ليس بظلم لا عقلا ولا شرعا وبما قررنا اندفع ما قيل

ثم انه ليس يدل الا على امكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لانافي كون تعذيب هؤلاء
الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج الى اعتبار عدمه معه نعم لو كان المدعى كون جميع تعذيباته
تعالى بسبب ذنوب المعذبين لاحتيج الى ذلك انتهى الى ههنا وجه الاندفاع فافهم وقد ظهر ان امكان
التعذيب بدون الذنب لا ينافي سببية الذنب فكيف يكون الذنب سببا لتعذيب هؤلاء
الكفرة نعم يتحقق وجود مع المسبب هو لا يستلزم السببية على ما تقرر في محله على ان كون
جميع تعذيباته تعالى بسبب الذنب ان لم يكن هو المدعى لكنه موقوف عليه لما هو المدعى لاشتراط
كلية الكبرى فان المدعى كون تعذيبه تعالى لهؤلاء الكفرة بسبب ذنوبهم فينتظم الدليل هكذا تعذيب
هؤلاء الكفرة تعذيب منه تعالى وكل تعذيب من الله تعالى بسبب ذنوب المعذبين حتى ينتج ان
تعذيبه تعالى اياهم بسبب ذنوبهم فحصل الرد على الكشاف فان نفي الظلم ليس سببا مستقلا للتعذيب
كما زعمه فلا يتم ما بناه عليه من وجوب التعذيب بل هو مصحح لسببية ما قدمت ايديهم فهو علة
العلة لا علة اقوى فان قلت هذا مناف لما سلف في سورة آل عمران حيث جعل هناك
نفي الظلم سببا وقال وسببيته من حيث ان نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي لاثابة المحسن
ومعاقبة المسيء فالقاضي مواخذ بما قدمت يداه قلت لم يجعل هناك نفس نفي الظلم سببا
بل معناه المجازي اعني العدل اللازم له كانه قيل وان الله عادل صرح به في الكشاف
فالذي نفي عنه السببية في سورة الانفال هو المعنى الحقيقي لنفي الظلم والذي اثبت له السببية
في سورة آل عمران هو المعنى المجازي له فلا يتوارد النفي والاثبات على شيء واحد فاشار
في الموضعين الى التوجيهين في كل موضع الى توجيه غير الآخر باعتبار المعنيين ومن لم يتفطن
بهذه الدقيقة اعترض عليه هناك بان فساده ظاهر فانه ترك التعذيب من مستحقه
ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب حسبما ذكره القائل في
سورة الانفال انتهى نعم لقائل ان يقول ان صاحب الكشاف ايضا اراد بنفي
الظلم حيث جعله سببا للعدل اللازم له كيف وقد صرح في سورة آل عمران بان
معنى كونه غير ظلام للعبيد انه عادل عليهم واشار اليه في سورة الانفال ايضا
حيث قال لان تعذيب الكفار من العدل وبه يحصل توجيه الآية على مذهبه لان العدل

واجب

واجب عندهم فيجب التعذيب فلا يتم رد القاضي عليه لابتنائه على حمل نفي الظلم سببا
فان قلت لا نسلم ان نفي الظلم يستلزم العدل لانهم صرحوا بانه يقال لا عادل ولا
جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بينهما قلت العدل هو المتوسط بين الظلم والانظلام على ما
صرحوا به فالمنظلم لا عادل ولا جائر فاذا لم يكن الله ظالما يستحيل ان يكون منظلما
فيكون عادلا فمراده ان نفي الظلم عنه تعالى يستلزم العدل فانه قلت اليس القول
باقتضاء العدل اثابة المحسن وعقاب المسيء مخالفا لمذهب اهل السنة وقولا بوجوب الاثابة
والعقاب على الله على ما هو مذهب المعتزلة قلت فرق بين الاستلزام والاقتضاء (فرق بين الاستلزام والاقتضاء)
فان الاستلزام لكونه عبارة عن امتناع الانفكاك يمتنع فيه وجود الملزوم بدون اللازم
بخلاف الاقتضاء فانه يمكن وجود المقتضي بدون مقتضاه فلذا عدل القاضي في العدل
عن الاستلزام الى الاقتضاء حيث لم يقل نفي الظلم يستلزم العدل المستلزم للاثابة
بل قال يستلزم العدل المقتضي لها كيف والعدل لا يجب على الله لانه يقبل التوبة عن
عباده ويعفو عن السيئات فلو وجب لم يكن ان يجامع قبول التوبة والعفو فاذا
لم يكن العدل واجبا فما ظنك بمقتضاه كما ان الكتابة تقتضي حركة الاصابع
الا ان الكتابة لا تجب على الكاتب حتى يجب عليه تحريك الاصابع فان قلت
يرد على قوله فانه ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم انه اذا لم يكن ظلما كان عدلا
واذا كان عدلا كان مقتضيا للاثابة والعقاب فينتج ان ترك التعذيب
مستحقه اذا لم يكن ظلما كان مقتضيا لتعذيب المستحق وهو سفسطة ظاهرة
قلت لا يلزم من عدم كونه ظلما كونه عدلا فان زيدا ليس ظلما ولا يلزم منه كونه
عدلا والسر فيه ان عدم اتصاف شيء باحد الضدين وان استلزم اتصافه
بالضد الآخر فيما لا واسطة بينهما الا ان عدم صدق احد الضدين وحمله بالمواطاة
على شيء لا يستلزم صدق الضد الآخر وحمله عليه بالمواطاة فانه قلت قوله ولولا
لا يمكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم يوهم ان التعذيب بغير ذنب ظلم وهو مخالف
للمذهب الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن

لمن يشاء قلت هو ليس بظلم شرعا لانه ليس تصرفا في حق الغير لكنه ظلم عقلا
لانه لا يستحسن العقل تعذيب غير المذنب بخلاف ترك تعذيب المذنب اذ
لا ظلم فيه لا شرعا ولا عقلا كما صرح به ففيه اشارة الى ما ذكرنا وبهذه التحقيقات
اندفعت الاعتراضات التي كنا اوردناها على هذا المقام في سالف الزمان
في رسالة مفردة كما لا يخفى على الناظر فيها فان قلت فما بالك تسائل تارة وتجيب
اخرى قلت اما سمعت ان الجدل اما مجيب يحفظ او سائل يهدم وضعا حسبما
تقتضيه المقام ويجر اليه الكلام بارزي والحمد لله الملك العلام

قوله تعالى في سورة الانفال ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا
وهم معرضون قد يستشكل في الآية الكريمة بوجهين احدهما انها وردت على
هيئة قياس اقتراني شرطي فينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهذا محال لان
علم الله تعالى فيهم خيرا يوجب انقيادهم وعدم توليهم لوجوب كون علمه تعالى بالاشياء
مطابقا لما عليه الوجود في نفسه وثانيهما ان كلمة لو انما يستعمل في المشهور لبيان
سببية انتفاء المقدم لانتفاء التالي في الواقع بعد كون كلا الانتفائين معلوما
للمتكلم فالشرطية الثانية تفيد انهم ما تولوا لانه تعالى ما اسمعهم ولا شك
ان انتفاء التولي خير وقد دلت الشرطية الاولى بمقتضى ذلك الاستعمال
على انه لا خير فيهم فآخر الكلام يناقض اوله والقاضي رحمه الله اشار في تفسير الآية
الى دفع كلا الاشكالين اما الاول فبتقييده مقدم الشرطية الثانية بقوله
وقد علم ان لا خير فيهم فاشار بذلك الى ان الاسماع الواقع تاليا في الاولى غير
الواقع مقدما في الثانية فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون قياسا بل يكون الشر طية
الثانية مقررة للسببية المفهومة من الاولى لان مفهومها بمقتضى كلمة لو انه
تعالى ما اسمعهم لعدم علمه تعالى فيهم خيرا اي لعدم الخير فيهم اذ لو كان فيهم خير لعلم الله
لوجوب علمه بما هو واقع فكان مظنة ان يخطر بالبال انه لم لا يجوز ان يسمعهم
مع ذلك العلم لحكمة فلا يتم تلك السببية فقررها بانه لو اسمعهم مع ذلك العلم

لكان

العطف كما يكون على اللفظ يكون كذلك على المعنى وذلك شائع كما في قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا الآية وذلك ان المعطوف عليه بمعنى قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم في معنى [illegible] ولا خير فيهم فعطف عليه قوله ولو اسمعهم لتولوا على اعتبار هذا المعنى فافهم هذا الاعتبار الدقيق منه مد ظله ابن كمال

لكان خارجا عن الحكمة وخاليا عن المصلحة لان فائدة الاسماع سماع نفع وهو الانتفاع
وهم لا ينتفعون به واما الزام الحجة فيحصل بمجرد الاسماع لكن المراد ليس ذلك كما اشار
اليه بقوله سماع نفع واما الثاني فاشار اليه بتفسير التولي بعدم الانتفاع او الارتداد
بعد التصديق والقبول وبيانه ان انتفاء التولي انما يكون خيرا اذا كان التولي بمعنى
الاعراض وعدم القبول فيكون انتفاؤه قبولا وهو خير لكن لا يمكن حمل التولي ههنا
على معنى الاعراض لمكان قوله وهم معرضون فيجب ان يحمل اما على لازم معناه وهو عدم الانتفاع
لانه يلزم الاعراض او على ملزومه وهو الارتداد لانه يلزمه الاعراض فالمفهوم من الشرطية
الثانية على التقدير الاول انه انتفى عدم انتفاعهم لانتفاء الاسماع لا يقال انتفاء عدم
الانتفاع يوجب الانتفاع لان عدم العدم ملزوم الوجود والانتفاع خير لانا نقول المراد
بعدم الانتفاع كون الاسماع عبثا وخارجا عن الحكمة وهو ليس بخير وعلى التقدير الثاني
يكون المفهوم انه انتفى الارتداد بعد القبول لانتفاء الاسماع ومرجعه انه لا اسماع فلا قبول
ولا ارتداد فلا يتوهم ان انتفاء الارتداد ايضا خير لانه انما يكون خيرا بعد القبول وقد
يجاب عن الاشكالين معا بحمل كلمة لو ههنا على معنى آخر غير المشهور وهو ان يقصد بيان
استمرار الشيء ودوامه بتعليقه بابعد النقيضين عنه كما في قوله عليه السلام في صهيب
لو لم يخف الله لم يعصه فيكون الشرطية الثانية ابتداء الكلام لافادة لزوم توليهم فيكون
منفصلة عما قبلها لا يكون قياسا ولكون كلمة لو فيها بالمعنى المغاير لما هو المشهور لم يلزم
الاشكال الثاني المبني على المعنى المشهور واختار صاحب الكشاف هذا التوجيه حيث قال
في تفسير الآية لو علم الله في هؤلاء الصم البكم خيرا اي انتفاعا باللطف لاسمعهم اللطف
بهم حتى يسمعوا سماع المصدقين ولو اسمعهم لتولوا اي ولو لطف بهم لما نفع فيهم
اللطف فلذلك منعهم الطافه وقال السيد الشريف قدس سره وعلى هذا فالتولي
عبارة عن عدم نفع اللطف فيهم وعدم انتفاعهم به وهذا مستمر على تقديري الاسماع
اي اللطف وعدمه ولما كان وجوب اللطف على الله على تقدير العلم بنفعه مذهب
المعتزلة لم يلتفت اليه القاضي رحمه الله وعدل عنه الى ما ترى تبعا للامام الرازي

اي انه سائل انه

لو [illegible] نعم العبد

لو لم يخف الله لم يعصه

وقد يلزم كون الآية قياسا ينتج استحالة النتيجة مستندا بان علم الله فيهم خيرا محال
او لا محال خير فيهم فيجوز ان يستلزم المحال محالا آخر ورد على هذا بان لفظ لولا يستعمل
في فصيح الكلام في القياس الاقتراني وانما يستعمل في القياس الاستثنائي المستثنى
فيه نقيض التالي وانت تعلم ان هذا في الحقيقة رد لكونها قياسا والقول في الرد
ان جواز استلزام المحال المحال آخر مشهور وما عند المحققين بعدم منافاة المحال اللازم
للمحال الملزوم وههنا تحقق المنافاة فان التولي مناف لعلم الله فيهم خيرا لاستلزامه
كون علمه تعالى لا على ما عليه الشيء وقد حاول العلامة التفتازاني دفع الاشكال الثاني
مع كون كلمة لو على اصل المشهور فقال القول بجواز ان يكون التولي منتفيا بسبب انتفاء
الاسماع كما هو مقتضى اصل لو لان التولي هو الاعراض عن الشيء وعدم الانقياد له وعلى
تقدير عدم اسماعهم ذلك الشيء لم يتحقق منهم التولي والاعراض عنه ولم يلزم من هذا
تحقق الانقياد له ورده المحقق الشريف بان بيان كون التولي منتفيا بسبب انتفاء
الاسماع يشتمل على امرين احدهما ان الاسماع سبب للتولي والثاني ان ذلك السبب
منتف في الواقع لانتفاء سببيته والامر الثاني اعني انتفاء التولي عنهم لا مدخل له في ذمهم
ولا هو مناسب لمقام الذم والتوبيخ بخلاف دوام التولي ولزومه على تقدير الاسماع
وعدمه ثم قال فان قلت اذا لم يكن اسماع لم يتصور تولي واعراض فكيف يتصور استمراره
على التقدير قلت التولي على ما ذكره صاحب الكشاف عبارة عن عدم نفع اللطف
فيهم وهذا مستمر على تقديري الاسماع اي اللطف وعدمه هذا خلاصة كلامه قدس سره
والقول الحاصل انه لا مساغ لكون التولي ههنا بمعنى الاعراض لما علمت فيجب حمله
اما على ما ذكره صاحب الكشاف او على ما ذكره القاضي واياما كان فلا يتم ما ذكره العلامة
التفتازاني لابتنائه على كونه بمعنى الاعراض م قال القاضي في تفسير قوله تعالى في سورة
الانعام وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم الآية ان في السموات
متعلق باسم الله ثم قال وليس متعلق المصدر لان صلته لا يتقدم عليه يرد عليه تعلقه
بالله في قوله وهو الذي في السماء اله مع ان اله مصدر وصرح تعلقه به هو وصاحب

الكشاف

سورة الانعام

الكشاف فانه اول بالصفة مثل المعبود فكيف اول الشيء والجار ايضا بالخفي والظاهر
قال عز وجل في سورة الانعام ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون
قال القاضي هذا جواب ثان ان جعل الها للمطلوب يرد عليه ان مطلوبهم نزول
ملك في صورته بحيث يعاينوه واللازم لهذا المطلوب قضاء الامر لا جعل الملك رجلا
وقال ايضا وللبسنا عليهم جواب محذوف اي ولو جعلناه رجلا للبسنا يرد عليه انه
لا بد للحذف من قرينة ولا قرينة ههنا نعم لو كان بدل الواو فاء لكانت تفريعية وقرينة
على انه يمكن عطفه على الشرطية مع حصول المعنى المطلوب من تقدير الشرط وفي تلك السورة
ايضا قال عز وجل ولقد استهزئ برسل من قبلك الآية قال القاضي هذا تسلية
للرسول عليه السلام على ما يرى من قومه يرد عليه ان سياق هذه الآية اعني قوله
فحاق بالذين الآية لا يلائمه لانه على تقدير اهلاك الله تعالى قوم سائر الرسل
لاستهزائهم بهم كيف يتسلى الرسول بمجرد الاستهزاء لسائر الرسل مع وجود اهلاك
قومه اذ له عليه السلام وان استهزئ برسل من قبلي لكن اهلك قومهم بسبب استهزائهم
ولم يهلك قومي م قال الله تعالى في سورة الانعام سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم
قال القاضي في تفسير هذه الآية ارادوا بذلك انهم على الحق المشروع المرضي عند
الله لا الاعتذار عن ارتكاب هذه القبائح بارادة الله تعالى اياها منهم حتى ينتهض
ذمهم به دليلا للمعتزلة ويؤيد ذلك قوله كذلك كذب الذين من قبلهم انتهى
وتوضيح المقام بحيث يتضح به المرام انهم لم يريدوا بهذا الكلام الاعتذار عن ارتكاب
القبائح اذ لم يعتقدوا قبح اعمالهم بل يحسبون انهم يحسنون صنعا على ما نطقت
به الآيات وصرح به القاضي في سورة النحل فتعين انهم ارادوا بذلك الاحتجاج
على ان ما ارتكبوه حق ومشروع ومرضي عند الله بناء على ان المشية والارادة
تساوق الامر ويستلزم الرضا على ما زعمت المعتزلة فحصل كلامهم ان ما ارتكبوه
من الشرك والتحريم وغيرهما تعلقت به مشية الله وارادته وكل ما تعلق به مشيته

سورة الانعام

فهو مشروع ومرضي عنده تعالى فينتج ان ما نحن فيه مشروع ومرضي عند الله تعالى فعلى
الله عز من قائل احتجاجهم هذا ثم رده بانه يتضمن تكذيب الرسل فمن المعلوم ان
المقدمة الاولى لا يتضمن هذا التكذيب بل فيها تصديق ما تطابق فيه العقل والنقل
من كون كل كائن بمشيئة الله وامتناع ان يجري في ملكه خلاف ما شاء فمنشأ
التكذيب هو المقدمة الثانية لان الرسل عليهم السلام يدعونهم الى التوحيد ويقولون
لهم ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر ولا يأمر بالفحشاء فقولهم ما نرتكبه مشروع ومرضي
عنده تعالى تكذيب لهذا القول فقد ادته هذه الحجة باعتبار المقدمة الثانية تكذيب
بصادق وانما الصادق نقيضها وهي انه ليس كل ما تعلق به المشية
والارادة بمشروع ومرضي عنده تعالى بناء على ان الارادة لا تساوق الامر
والرضا على ما هو مذهب اهل السنة اذ المشية ترجيح بعض الممكنات
على بعض مأمورا كان او منهيا حسنا كان او قبيحا وقد صرح به القاضي في سورة
الزخرف فانقلب الامر على المعتزلة وصارت الآية حجة لنا عليهم لانهم لم
يفرقوا بين المأمور والمراد واعتقدوا كالمشركين بان كل مراد مأمور ومرضي
لله ولرسوله ولاهل السنة الحجة البالغة على المشركين والمعتزلة ثم اعلم انه يجوز ان يكون
مقصودهم بذلك القول رد دعوة الانبياء ودفع البعثة والتكليف وصرح به
الاحتمال القاضي في سورة النحل مع ما ذكره هنا وهو المذكور في شرح المواقف وسائر
الكتب الكلامية في حاصل كلامهم ح ان ما شاء الله يجب وما لم يشأ يمتنع وكل ما هذا
شأنه فلا تكليف به لكونه مشروطا بالاستطاعة فينتج ان ما نرتكبه من الشرك وغيره
لم نكلف بتركه ولم يبعث الينا نبي فرد الله عليهم بان هذه كلمة صدق اريد بها
باطل لانهم ارادوا بها ان الرسل في دعواهم البعثة والتكليف كاذبون وقد ثبت
صدقهم بالدلائل القطعية ولكون هذا صدقا اريد به باطل ذمهم الله بالتكذيب
دون الكذب واشار الى ان وجوب وقوع متعلق المشية لا ينافي صدق دعوى
البعثة والتكليف لان ما شاء الله انما يجب وقوعه لا سابقا فحاله الان من الممكنات

ما لايكفي

الى

ما لا يكفي امكانه الذاتي لوقوعه بل لا بد من امور مقربة له الى العلة الفياضة فالبعثة
والتكليف سبب لظهور من ترجح فاختيار دكوناه والضلال لمن استحب العمى على الهدى
كالغذاء الصالح ينفع المزاج المستقيم ويضر المنحرف فكذا الآيات القرآنية و
التكاليف الشرعية وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا
والى هذا التفصيل اشار القاضي مجملا في سورة النحل تدبر قوله تعالى في سورة الاعراف
في قصة شعيب على نبينا وعليه السلام وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا
وان كان ظاهره حجة لنا على المعتزلة لدلالته على ان الكفر بمشيئته تعالى اجاب عنه صاحب
الكشاف بما حاصله انا لا نسلم ان المعنى الا ان يشاء الله عودنا وخذلاننا ومنع الالطاف
منا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه مشيته تعالى للكفر لجواز ان يكون من قبيل التعليق بالمحال
والقاضي جرى على الظاهر حيث قدر مفعول المشية العود فان قوله وارتدادنا عطف
تفسير لقوله خذلاننا ولهذا قال وفيه دليل على ان الكفر بمشيته تعالى ثم اشار بصيغة
التمريض الى الوجه الثاني الذي ذكره صاحب الكشاف فقال وقيل اراد حسم طمعهم في العود
بالتعليق على ما لا يكون الا انه تصرف فيه بما يقربه الى الصحة حيث لم يجعل المعلق عليه
المحال بل ما لا يكون ارادة لا يقع وغير الواقع لا يلزم ان يكون محالا والمعلق عليه هنا ما لا
يقع وهو يكفي في حسم اطماعهم واما انه محال فمبني على اصل الاعتزال وهو استلزامه الخروج
عن الحكمة وبعض المفسرين انكر كونه من قبيل التعليق بالمحال واستدل عليه بان التعرض
لعنوان ربوبيته تعالى لهم مما ينبئ عن استحالة مشيته تعالى لارتدادهم قطعا وكذا قوله
بعد اذ نجانا الله منها فان تنجيته تعالى لهم منه دليل عدم مشيته لعودهم فيها وفيه نظر
اما اولا فلانه لا حاجة الى الاختيار ما ارتكبه الا لتصحيح مذهبه الصحيح واما ثانيا فلان
التعرض لعنوان الربوبية لو انبأ فانما ينبئ عن عدم مشيته تعالى لا عن استحالتها واما
ثالثا فلان التنجية كما نطق به من دلائل عدم مشيته لا استحالة مشيته على انه لو تم
لزم ان لا يكون ارتداد من ارتد بعد ان نجاه الله من الكفر بمشيته تعالى وهو باطل
ثم قال بهذا القائل وقيل معناه الا ان يشاء الله خذلاننا وقيل فيه دليل على ان الكفر

بمشيته تعالى واياما كان فليس المراد بذلك بيان العود فيها في حيز الامكان وحظر الوقوع
بناء على كون مشيته كذلك بل بيان استحالة وقوعها كانه قيل وما كان لنا ان نعود
فيها الا ان يشاء الله ربنا وهيهات ذلك بدليل ما ذكر من موجبات عدم مشيته تعالى
وانت خبير بان موجب عدم مشيته تعالى لا يوجب استحالة وقوع ما علق بها وانما يوجبها استحالة
مشيته تعالى وما ذكره لم يدل عليها كما عرفت ثم ان كونه دليلا على ان الكفر بمشيته تعالى
انما يتاتى على تقدير ان يراد ان العود فيها في حيز الامكان بناء على كون مشيته تعالى كذلك
كيف والمعتزلة التجؤا الى جعلها محالا لئلا يكون فيه دليل على ما ذكر فكيف يصح ما ذكره
هذا القائل بقوله واياما كان فليس المراد الخ تامل عن استبصار

قوله تعالى في سورة البراءة كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الاية
قال القاضي وخبر يكون كيف وقدم للاستفهام او للمشركين او عند الله او هو حال ويكون
ناقصة لكونها حقيقية فلا يصار الى التامة الا لضرورة داعية مثل انه لا يوجد في الكلام
ما يصلح ان يكون خبرا كما في قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وههنا ليس كذلك وما قيل
ان الاولى ههنا ان يكون تامة لان في انكار ثبوت العهد في نفسه من المبالغة ما ليس في انكار
ثبوته للمشركين لان ثبوته الرابطي فرع ثبوته العيني فانتفاء الاصل يوجب انتفاء الفرع
ايضا فغير صحيح لما تقرر ان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل الخارجي كالاعمى
الا عمى بالاعتبارات والوجوديات في الخارج حتى صرحوا بان زيد اعمى قضية خارجية
مع انه لا ثبوت عينا للعمى كيف وقد صرحوا بان ثبوت شيء لشيء انما يقتضي
ثبوت المثبت له لا ثبوت الثابت وقد بينوا سره ايضا نعم ثبوت الشيء للشيء
وان لم يقتض ثبوت الشيء الثابت في ظرف الاتصاف لكنه يقتضي ثبوته في نفسه لو في محل
انتزاعه وقد حقق هذا ايضا في محله قال القاضي في سورة التوبة في تفسير
قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال عليه الصلوة والسلام
لازيدن على السبعين فنزلت سواء عليهم استغفرت لهم الاية وذلك لانه عليه السلام
فهم من السبعين العدد المخصوص لانه الاصل فجوز ان يكون ذلك حدا لهذا الحكم ما قواه

فيتبين

القاضي ابو السعود

قصة ومن تعرض لا احتمال كونه تامة لان الانحصار ممنوع انتهى

فيتبين ان المراد به التكثير دون التحديد انتهى اقول هذا مبني على ما تقرر في الاصول
من ان اسم العدد لفظ خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وبهذا ابطل
الائمة الحنفية تاويل الشافعية القروء بالاطهار حيث قالوا ان ثلثة لفظ
خاص فلو اريد بالقروء في قوله تعالى ثلثة قروء الاطهار موجب لنقص او بيانه بما
لا مزيد عليه فيرد على القاضي انه ذكر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فسويهن
سبع سموات انه ليس في الاية نفي الزائد وقد تبع فيه الامام حيث قال فان قال
قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد وقد تبع قلنا الحق
لا فان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد انتهى الا ان الامام غير قائل بكون
اسم العدد نصا في مدلوله على ما ذكره الاسنوي في التمهيد حيث قال مفهوم العدد
حجة عند الشافعي والجمهور كذا قاله امام الحرمين في البرهان ونقله الغزالي ايضا
في المنخول عن الشافعي لانه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم قال النبي عليه الصلوة والسلام والله لازيدن على السبعين واختار الامام
فخر الدين والآمدي انه ليس بحجة انتهى واما القاضي فممن ذهب الى حجيته وكونه
نصا في مدلوله حيث قال في كتاب منهاج الاصول التخصيص بالعدد لا يدل
على الزائد والناقص وقال شراحه معناه انه نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان
ثم قال القاضي وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعمائة ونحوها في التكثير
لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد فكانه العدد باسره انتهى وقال في شرحه
للمصابيح يحتمل ان يراد بالبضع والسبعين التكثير دون التحديد كما في قوله تعالى
ان تستغفر لهم سبعين مرة واستعمال لفظي السبع والسبعين للتكثير كثير وذلك
لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد فانه ينقسم الى فرد وزوج وكل منهما
الى اول ومركب فالفرد الاول ثلثة والمركب خمسة والزوج الاول اثنان
والمركب اربعة وينقسم ايضا الى منطق كالاربعة واصم كالستة والسبعة تشتمل
على جميع هذه الاقسام ثم ان اريد المبالغة جعلت احادها اعشارا واعشارها

العدد نص قوله

تخصيص العدد بالذكر لا ينافي الزائد

فرع ما يفهم من كلام كثير من اختصاص مجيء العدد للتكثير بصيغة السبعين كلفظ [illegible] السبعين كما في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة [illegible] ذكره السيوطي [illegible] في سورة الانعام [illegible] العلامة الكرماني في [illegible] البخاري [illegible] العلامة [illegible] الكرماني في باب [illegible] العلامة التفتازاني [illegible] الوصل والفصل [illegible] العلامة الطيبي رحمه الله [illegible]

ماثت هذا الكلام واراد بالفرد الاول الفرد الذي لا يكون مسبوقا بفرد آخر عددي كالثلثة اذ الواحد ليس بعدد وبالفرد المركب فردا يكون مسبوقا بفرد آخر فان الخمسة مسبوقة بثلثة وعلى هذا القياس اراد بالزوج الاول زوجا غير مسبوق بزوج آخر كالاثنين وبالمركب ما يكون مسبوقا به كالاربعة المسبوقة بالاثنين وقد يقسم العدد ابتداء الى اول ومركب ويراد بالاول ما لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة ويراد بالمركب ما يعده غير الواحد كالاربعة يعده الاثنان والتسعة يعدها الثلثة واما المنطق فقد يراد به ما له كسر صحيح من الكسور التسعة من النصف الى العشر والاصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك كاحد عشر وثلثة عشر وقد يراد المجذور وهو ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه والتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها فالاصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك كالاثنين والثلثة وهذا المعنى الثاني هو الذي اراده المص حيث جعل الاصم بالستة التي لها كسر صحيح نصف وسدس لكنها ليست حاصلة من ضرب عدد في نفسه كما لا يخفى ومعنى اشتمال السبعة على هذه الاقسام انه اذا جمع الفرد الاول مع الزوج المركب او الفرد المركب مع الزوج الاول كان سبعة وكذا اذا جمع المنطق كالاربعة مع الثلثة التي هي اصم كانت سبعة وهذه الخاصة لا توجد في العدد قبل السبعة فمن ظن ان الانسب بالاعتبار بحسب هذا الاشتمال هو الستة لا السبعة لانها تشتمل على ما ذكر دونها فهو لم يحصل معنى الاشتمال او لم يعرف هذه الاصطلاحات لكونها من وظيفة علم الارثماطيقي وبما ذكرنا من معنى الاشتمال يندفع ايضا ما يقال انه يتوهم من التحقيق ان كل عدد مركب من محض الوحدات لان الاعداد التي تحتها هذا وجه الاندفاع انه ظاهر ان ليس المراد بالاشتمال التركيب بل ما ذكر فان قلت فما منشا هذه الاثار المختلفة قلت الصورة النوعية عند من يقول بان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته واما عند من يقول بانه محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية مغايرة لوحداته يكون كل مرتبة نوعا متميزا من سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل فتامل

مالهعن

لان العدد نصف لحاشيته كالاثنين لان حاشيته السفلى واحد وحاشيته العليا ثلثة ونصف المجموع اثنين

عدد

الصور

فان التحقيق بهذا المقام مقام آخر ولغيره مخاطبات ولكن هذا القدر اقتضاه تحقيق كلام المص المنقول من شرحه للمصابيح لحق هذا المقام قوله تعالى في سورة النساء لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون قال القاضي بعدما فسر الآية الكريمة وفيه تنبيه على انهم يودون ان يعلموا صحة دعوى النبوة على وجه يستغني عن النظر والتأمل وهذا النوع من خواص الملك لا سبيل للانسان الى العلم بامثال ذلك سوى الفكر والنظر فلو اتى هؤلاء بالنظر الصحيح لعرفوا نبوتك وشهدوا بها انتهى واعلم ان ارباب الحواشي ارجع الضمائر في قوله على انهم يودون ان يعلموا الى الملائكة وبعضهم الى اهل الكتاب والذي عندي انها راجعة الى اهل الكتاب والمعنى في قوله تعالى لكن الله يشهد الى قوله والملائكة يشهدون تنبيه على ان اهل الكتاب المتعنتين يودون ان يعلموا صحة دعوى النبوة من غير نظر في الادلة الدالة عليها والحال ان هذا النوع من العلم من خواص الملك الذي يعلم المطالب النظرية بالقوة القدسية وليس من شان الانسان ان يعلمها من غير نظر صحيح فالمنبه عليه مجموع الامرين انهم يودون ويريدون ان يعلموها بلا نظر وتامل وثانيهما ان ذلك لا يتاتى منهم لكونه من خواص الملك فوجه التنبيه اما على الاول فلانهم لما لم يشهدوا بصحة تلك الدعوى مع قيام الدليل عليها وهو شهادة الله بها بانزال القرآن المعجز الدال على النبوة بل سالوا ما لا يحتاج معه العلم بها على نظر وفكر وهو ان ينزل عليهم الكتاب علم انهم يودون ان يعلموها من غير احتياج الى النظر كيف ولو تاملوا فيما شهد الله به من انزال القرآن المعجز الدال على صحة الدعوى لما سالوا ذلك فتعلقوا عن التعنت واما على الثاني فلان شهادة الملائكة بها لا يفيد ثبوت تلك الدعوى وانما المثبت لها شهادة الله بها والسر فيه ان شهادة الله تعالى بها هي اثباتها ايا بانزال القرآن المعجز الدال عليها كما اشار اليه القاضي في تفسير قوله بما انزل اليك بقوله من القرآن المعجز الدال على نبوتك واما شهادة الملائكة فهي اعترافهم واقرارهم بها عن شهود وعيان من غير فكر وتامل وهذا لا يكفي في ثبوت تلك الدعوى ولذلك خصت الكفاية بشهادة الله وقيل وكفى بالله شهيدا ففائدة الاخبار عن شهادة الملائكة مع عدم افادتها ثبوت المدعى هي ان ما يودون

في سورة

كما عرف الملائكة وشهدوا بما هم

ويريدون منى ان يعلموا انك كذعوى علما شهوديا دعيانيا لا يتاتى منهم وانما ذلك من شان الملائكة وخواصهم فهم الذين يشهدون بها ويعلمونها عن شهود دون الناس ومما يدل على رجوع الضمائر الى اهل الكتاب قوله وهذا النوع من خواص الملك والا بل لا لانس الى آخره او على تقدير رجوعها الى الملائكة لكان المناسب ان يقال وهذا النوع من خواصهم ولا سبيل للانس ولى آخره كما لا يظهر بالتامل في هذا المقام والله اعلم بحقيقة الحال والمرام **قال القاضي** في تفسير قوله تعالى في سورة يونس وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم ان يؤمنوا لفساد استعدادهم وخذلان الله تعالى اياهم وعلمه بانهم يموتون على كفرهم انتهى قيل لا تاثير لعلمه تعالى بانهم يموتون على الكفر في عدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر فيه اقول معنى كونه علمه تعالى تابعا للمعلوم ان علمه تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لمهيته بمعنى ان خصوصية العلم وامتيازه عن ساير العلوم انما هو باعتبار انه علم بهذه المهية واما وجود المهية وفعليتها فيما لا يزال فتابعة لعلمه الازلي بها التابع لمهيته بمعنى انه تعالى لما علمها في الازل على هذه الخصوصية لكونها في نفسها على هذه الخصوصية لزم ان تحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فنفس موتهم على الكفر وعدم ايمانهم متفرع لعلمه الازلي ووقوعه تابع لهذا التحقيق فانه ينفعك في مواضع ــ نخشى ذلت فيها اقدام اقوام فضلوا واضلوا **قال القاضي** في سورة يونس في تفسير قوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض الآية وما لا يعلمه العالم بجميع المعلومات لا يكون له تحقق ما وتقييد بذكر الامكنة ثم قيل وانما لم يحمل المراد بما لا يكون له تحقق ما على ما لا تحقق له لا في الخارج ولا في المبادي العالية مع ان الشركاء وكذا شفاعتهم المتوقفة على وجودهم الممتنع منتفية ليس لها تحقق كما بين ذلك في علم آخر لعدم اختصاص علمه تعالى بما له تحقق وكونه عالما بجميع المفهومات باسرها انتهى عدم اختصاص علمه تعالى بالتحقق وشموله لجميع المفهومات لا ينافي ذلك الحمل بل يؤيده ويقرره لان نفي علمه تعالى بان له شريكا وله شفاعة كناية عن نفي الشريك وشفاعته على ما صرح به هذا القائل قبيل الكلام المنقول

فالكلام

يوسف عليه السلام ورؤيا كل من الرجلين الذين دخلا معه عليه السلام السجن كما نقل الله تعالى في كتابه العزيز باعتبار وقوع المرئي كما هو في عالم الحس او وقوع ما عبر به نحو الرؤيا حق كما قال عليه السلام في رؤيا الاذان حين قصها عليه عبد الله بن زيد بن عبد ربه انها لرؤيا حق وقد يعدل الرؤيا على وقوع ما هو خير للرائي او المرئي له فيكون مبشرى كما قال عليه السلام لم يبق من النبوة شيء الا المبشرات ثم فسرها بالرؤيا الصالحة يراها المسلم او ترى له في حكم الرؤيا بين الانبياء وغيرهم بان رؤيا الانبياء عليهم السلام لا يكون منه شيء لحظ الشيطان عند ضعفه في قلوبهم فرؤياهم وحي عطا

فالكلام من قبيل الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فمحصله انه لو تحقق له شريك لعلمه تعالى لشمول علمه لجميع المعلومات والتالي منتف فكذا المقدم فان قلت شريك الباري وكذا اجتماع النقيضين وساير الكواذب مرتسمة في المدارك السفلانية والاذهان البشرية فلها تحقق فيها وان لم تتحقق في المبادي العالية والملأ الاعلى لتنزهها عن الشرور والله تعالى عالم تحققه فيها فكيف يصدق هذا الكلام قلت المراد التحقق النفس الامري فان قلت قد تقرر في محله ان البرهان دل على وجود جميع المفهومات في نفس الامر حتى الممتنع كشريك الباري والا لما صح مفهوم الا وقد يقع موضوعا في قضية موجبة صادقة مثل قولنا شريك الباري ممتنع وثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف قلت ما دل عليه البرهان وجود مفهوم شريك الباري والنزاع فيما يصدق عليه هذا المفهوم لانهم ما كانوا يعبدون هذا المفهوم بل فرده وهذا الكلام وان كان يعلو عن طور المرام الا انه اقتضاه الكلام المنقول فان الكلام يجر الكلام **قوله** في سورة يوسف لا تقصص رؤياك على اخوتك الآية ذكر القاضي في تفسير هذه الآية في حقيقة الرؤيا كلاما اجاليا نحن نقص عليك احسن القصص بنقل المذاهب فيها وتحقيق حقيقتها على وجه يتميز ما هو الصادق منها من الكاذب وان كنت من قبله لمن الغافلين فاعلم اولا ان النفس الناطقة الانسانية سلطان القوى البدنية وهي آلات لها وظاهر ان القوة الجسمانية تكل بكثرة العمل كالسيف الذي يكل بكثرة القطع فالنفس اذا استعملت القوى الظاهرة استعمالا كثيرا يعرض لها الكلال فتعطلها لتستريح ويقوى كما ان الفارس اذا اكثر ركوب فرسه يرسله ليتعلف ويرعى ويقوى وهذا التعطل الحاصل باسترخاء الاعصاب الدماغية المتصلة بآلات الادراك هو النوم وما يرى فيها هو الرؤيا الا ان المتكلمين والحكماء المشائين والمتالهين من الاشراقيين والصوفية اختلفوا في حقيقتها الى مذاهب ثلثة فذهب المتكلمون الى ان الرؤيا خيالات باطلة

وان النوم ضد الادراك ولما شهد الكتاب والسنة بصحة الرؤيا ولم يكن يخفا
احد من الناس الا وقد جربها من نفسه تجاربا اوجبت التصديق لم ير من المحققين
كالقاضي البيضاوي ومن يحذو حذوه وذهب المشائيون الى ان المدرك في النوم
يوجد في الحس المشترك الذي هو لوح المحسوسات ومجمعها فان الحواس الظاهرة اذا اخذت
صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة
هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة
فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة حسب مشاهدة
الصور الخارجية فان مدار المشاهدة هو الانطباع في الحس المشترك سواء انحدرت
اليه من الخارج او من الداخل ثم ان القوة المتخيلة من شانها التصوير دائما لا تسكن
نوما ولا يقظة فلو خليت وطباعها لما فترت عن رسم الصور في الحس المشترك
الا انه يصرفها عن فعلها امران احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك
اذ بعد انتقاشه بهذه الصورة لا يسعه ان ينتقش بالصورة التي يركبها القوة
المتخيلة وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها في
مدركاتهما ولا شك في انقطاع هذان الصارفان عند النوم فيتسع لانتقاش
الصور من الداخل فيكون ما يدركه النائم مرتسمة في الحس المشترك وموجودة فيه
وهو المنام الا ان المنامات منها صادقة ومنها كاذبة اما الاولى فهو ان ترد تلك
الصور على الحس المشترك من النفس وبيانه ان صور جميع الحوادث ما كان وما يكون
مرتسمة في المبادي العالية التي يعبر عنها ارباب الشرع بالملائكة ومنطبعة في النفوس
المجردة الفلكية واتصال النفس المجردة لعلة الجنسية اشد من اتصالها بالقوى
الجسمانية فمن شانها ان تتصل بها وتنتقش بما فيها الا ان اشتغالها بالحواس
الظاهرة والباطنة واستغراقها بتدبير البدن يمنعانها عن الاشتغال عن ذلك
الاتصال والانتقاش لان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال
بغير تلك الافاعيل فان المدرك المشتغل بشان عن شان هو الواحد القهار ولا يمكن ازالة

العايق

احدها كان مقصود وهاد فوح المرئي بما هو فظ كما في رؤيا ابرهيم صلوات الله على نبينا وعليه ذبح ولده فانه قصد تحقيق ذلك في عالم الحس حيث المكان
النوار كما نص الله تعالى في كتابه وان كان مقصود ما ان يقع في عالم الحس حملت علماً عليه ومنه ما لا يراد به ذلك وهي الاضغاث ومن هذا نوع يحضر الشيطان
عند خلقه فيضيف الله لحضوره فيقال فيه انه رؤيا بحزن من الشيطان كما جاءت به الاحاديث الصحيحة ولا يبقى باحد من متكلمي اهل السنة والجماعة انكار
حقيقة الرؤيا وتعبيرها مع فائع ورود ذلك في الكتاب
والسنة كالامرا في انه قد يتناها ورؤياه صلى الله
نزع العديد ذنوبا او ذنوبين من القليب وان عمر
اخذ الدلو فاستحالت غربا الى غير ذلك وقد غنيت تلفوا
الكتب المبسوطة في الحديث ترجمة للتعبير بكتاب سيل
على ابواب كالبخاري واصحاب السنن
الا انه ... بتسميته الرؤيا خيالا باطلا وان الامور المترتبة لا وجود
لها في عالم الحس حالة الرؤيا وان الله تعالى قد يجعلها آيات
تدل على امور اخرى وان رؤيا الانبياء حق لا اضغاث
فيها ظاهر انه لا يتنبه في هذا المعنى ... تنقص عن اطلاق
الخيال والتخيل في حقهم ليس بكمال الادب اللائق
بجليل مقامهم وينبغي ان يعبر بغيره لما في لفظ الخيال
والتخيل من ايهام استيلاء الغفلة وعدم الشعور
على تكذيبهم بعدهم وايهام عدم الوثوق برؤياهم
كما هي من خرصهم واما اطلاقه في قول رفع حكاية
عن حال موسى عليه السلام فاذا حبالهم وعصيهم
يخيل اليه من سحرهم انها تسعى وقول عائشة رضي الله
من قصة لبيد بن الاعصم للنبي عم انه كان يخيل
اليه انه يأتي اهله ولا يفعل فهو اطلاق على فانه
ليست في نفسها وصفا بخلاف رؤيا هو ... رؤيا
غيرهم من الانبياء عليهم السلام فانها وحي في
قوله عليه السلام من راني في المنام فقد راني
مباحث مودعة في مطولات شروح الحديث
والله اعلم
كاتبه ...

العايق الاخير بالكلية ما دام البدن صالحا لتدبيرها الا انه يمكن احد الشاغلين اعني اشتغال
النفس بالادراكات الحسية حالة النوم اذ في اليقظة ينتشر الروح الى ظاهر البدن
بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل بها الادراك
فيشتغل النفس بتلك الادراكات واما في النوم فينحبس الروح الى الباطن ويرجع عن
الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها فيتعطل هذه الحواس فيحصل للنفس نوع فراغ فيتصل
بتلك المبادي اتصالا روحانيا معنويا وتنتقش ببعض ما فيها مما استعدت له كالمرايا
اذا حوذي بعضها ببعض فانه ينتقش في بعضها ما يتسع له مما انتقش في البعض الآخر
فتدرك النفس مما ارتسم في تلك المبادي ربما يناسبها من احوالها واحوال ما يقارنها من
الاقارب والاهل والولد والاقليم والبلد ماضية وآتية الا ان هذا الادراك لعدم تأديه
من طرق الحس كلي فيحاكيه القوة المتخيلة التي جبلت محاكية لما يرد عليها بصور جزئية
مثالية خيالية مناسبة اياه فيحكي ما هو خير بالنسبة اليها في صورة جميلة وما هو شر
كذلك في صورة قبيحة هائلة على مراتب مختلفة ووجوه متعددة ومن ثمة قد ترى ذاتها
بصفة جميلة صورية ومعنوية من الجمال والعلم والكرم والشجاعة وغير ذلك من الصفات المحمودة
وقد ترى متصفة باضداد ذلك وقد ترى تلك الصفات في صورة ما غلبت تلك الصفات
عليه بل قد ترى انها نفسها صارت نوعا آخر لغلبة صفاته عليها فانه اذا غلب عليها
الصفات الجميلة والاخلاق الحميدة ترى صورا جميلة من الاشخاص في الجمال والعلم والاولياء
والملائكة بل قد ترى انه صار عالما او ملكا او غير ذلك ومتى غلبت عليه الصفات الذميمة
ترى صورا هائلة كصورة غولية او سبعية وكذا رؤية حال ما يقاربه من الاهل والولد
والبلد والاقليم والعالم فانها تراها باعتبار اختلاف المراتب والمناسبات على ما هي عليها
في الماضي والحال او الاستقبال حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة
الهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها فمتى لم يكن اختلاف بين تلك الصور
وبين ما هي مأخوذة منه الا بالكلية والجزئية كانت غير محتاجة الى التعبير والتي ورد عنها
الى ما يناسبها بوجه من المماثلة والضدية التي تقتضيها نحو الالفاظ والخلق او الاسباب السماوية

ل اشتغال

الحواس كو

النفس

الرؤيا

وغير ذلك من وجوه خفية لا يطلع عليها الا الافراد من ائمة التعبير وان كانت مخالفة
لها القصور يقع في المتخيلة اما لذاتها واما لورود دهشة وحيرة لها مما تراه
لو لملايمتها لا لبعض ما يناسبها بما ذكر كان محتاجا الى التعبير وهو ان يرجع المعبر قهقرى
مجردا الى ما يراه النائم عن تلك الصور التي صورها المتخيلة الى ان ينتهي بمرتبة او بمراتب
الى ما تلقته النفس من تلك المبادي فيكون هو الواقع وقد يتفق سيما اذا كان الرائي
كثير الاهتمام بالرؤيا وما يراه ان يعبر رؤياه في النوم الذي رآها فيه او غيره فهو ما
تذكره واطلاعه لما كانت الرؤيا حكاية عنه واما بتصوير المتخيلة حكاية رؤياه حكاية
اخرى فيحتاج ح الى التعبيرين واما الكاذبة فهي تكون اما لان النفس اذا احست
في حال اليقظة بتوسط الالات الجسمانية بصور جسمانية جزئية محسوسة او خيالية
وبقيت مخزونة في قوة الخيال فعند النوم الذي يخلص فيه الحس المشترك عما يرد عليها
من الحواس الظاهرة يرتسم في الحس المشترك ارتسام المحسوسات اما على ما كانت عليها
واما بصور مناسبة لها او لان النفس التفت بواسطة المتخيلة صورة والقتها فعند
النوم تتمثل في الحس المشترك ولان مزاج الدماغ تغير فيتغير مزاج الروح الحاملة للقوة
المتخيلة فيتغير افعال المتخيلة بحسب تغيراته فمن تغير مزاجه الى البرودة لغلبة
البلغم يرى ثلوجا ومياها باردة واذا تغير الى الحرارة لغلبة الدم او الصفراء يرى
اشياء حمرا حارة ونيرانا مشتعلة واذا غلبت السوداء ترى اشياء سودا
كالجبال والادخنة ومن هذا القبيل رؤية كون بدنه او بعض اعضائه موضوعا في الثلج
او الماء او النار عند غلبة السخونة او البرودة عليه ورؤية انه يأكل ويشرب او
يبول عند عروض الاحتياج الى احدها ومن العجائب في هذا الباب انه اذا غلب المني
واحتاجت الطبيعة الى دفعه تحتال باستعانة القوة المتخيلة الى تصوير ما يشوق
به من الصور الحسان وفي ارسال الريح الناشرة لآلة الجماع وارادة حركاته حتى
تندفع بذلك ما ارادت اندفاعه وقد يكون ذلك لكثرة التوجه والاعتبار لا
لغلبة المني فلهذا قد لا يندفع به شيء وقد يعرض للروح اضطراب بتحريك من الاسباب

الخارجة

الخارجة والداخلة فترى امورا متغيرة متفرقة غير منضبطة فربما تتركب في المجموع صورة
غير معهودة فلا تتصورها احدا ولا يقع شيء في الخارج وقد يكون ذلك لاتصالات
فلكية واوضاع سماوية فاذا كان سبب الرؤيا احد هذه الامور تسمى اضغاث
احلام ثم ان اصدق الناس رؤيا اعدلهم مزاجا فان المزاج اليابس لا ينجذب
والرطب لا يحفظ والحار يتشوش حركاته والبارد يكون بليدا ومن كان مع ذلك
منقطعا عن العلائق الشاغلة والخيالات الفاسدة معتادا بالصدق مستكشفا
عن الاحوال متوجها الى الرؤيا ومستثبتا لها وكيفياتها كانت رؤياه اصح واصدق
واكثر احلام الكذاب والسكران والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر وخيالات
فاسدة ومقتضيات قوى غضبية وشهوية كاذبة لا يعتمد عليها ولهذا قالوا
لا اعتماد على رؤيا الشاعر لتعوده للانتقالات الكاذبة والتخيلات الفاسدة
والاكاذيب الباطلة قال الله تعالى فيهم الم تر انهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون
ما لا يفعلون هذا وذهب اصحاب المكاشفات وارباب المشاهدات
من الحكماء المتألهين والصوفية المنكرين لارتسام الصور في الخيال الى ان المنام
مشاهدة النفس صورا مثالية موجودة في عالم المثال الذي هو برزخ بين العالم
المجردات اللطيفة المسمى بعالم الملكوت وبين عالم الموجودات العينية الكثيفة
المسمى بعالم الملك فالاولى موجودات متشخصة مطابقة لما في الخارج من
الجزئيات مثال لها قائمة بنفسها مناسبة لما في العالمين المذكورين اما العالم
الملك فلانها صور جسمانية شبحية واما العالم الملكوت فلانها معلقة غير
متعلقة بمادة وجهة كالمجردات حتى انه يرى صورة مثالية لشخص واحد في مرايا
متعددة غربية وشرقية ثم ان لتلك الصور مجالي مختلفة كالمرآة والماء الصافي
والقوى الجسمانية سيما الباطنة اذا انقطعت عن الاشتغال بالامور الخارجية
العائقة اذ بذلك يحصل لها زيادة مناسبة الى ذلك العالم كما للمتجردين
عن العلائق البشرية كالانبياء والاولياء والمرضى والنائمين واذا قويت لها مناسبة

لا يستثبت ه

برزخ مواضع متكثرة كما يرى بعض الاولياء في زمان واحد في اماكن متعددة صح

كما للانبياء والاولياء الكمل نظير في القوى الظاهرة ايضا ولهذا كان النبي
عليه السلام يشاهد جبرئيل حين ما ينزل بالوحي والصحابة حوله كانوا لا يشاهدونه
وباثبات هذا العالم ينحل كثير من المشكلات كاحوال القبر وساير ما يتعلق بالبرزخ ح
وقد فصلناها في رسالة مفردة وحققنا فيها بما لا مزيد عليه فلنقتصر ههنا على هذا
القدر ٥٥٥ **قوله تعالى** في سورة يوسف يا بني لا تدخلوا
من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة قال القاضي في تفسير هذه الآية وللنفس اثار
منها العين قول فههنا ثلثة مطالب الاول ان العين حق والثاني انها تاثير نفساني
لا جسماني كما زعمه البعض والثالث ان للنفس وراء هذا التاثير انواع اخر من التاثير
اما المطلب الاول فاشار القاضي الى بيانه بقوله والذي يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
الحديث واما بيان الاخيرين فاعرض عنه لاستدعائه تفصيلا مع ما فيه من الغموض فلا
علينا ان نحقق المقام ونكشف اللثام عن وجه المرام فنقول اعلم اولا ان تاثير شيء في اخر
اما نفساني واما جسماني والنفساني اما في نفساني او في جسماني وكذا الجسماني اما في جسماني
او نفساني فهذه اربعة انواع يندرج تحتها ضروب الوحي والكرامات وفنون المعجزات
والايات واصناف الالهامات والمنامات وانواع السحر والاعين المؤثرة و
النيرنجات والطلسمات اما النوع الاول اعني التاثير النفساني في النفساني كتاثير المبادي
العالية في النفوس الناطقة الانسانية باضافة العلوم والمعارف فيدخل تحت هذا
النوع الوحي والكرامات لانها افاضة المعاني الحقيقية على النفوس البشرية المستعدة
لذلك واما الايات والمعجزات فيدخل تحت هذا النوع صنفان منها احدهما ما يتعلق
بالعلم الحقيقي وثانيهما ما يتعلق بالتخيل القوي فالاول هو ان يؤتى النفس المستعد
لذلك كمال العلم من غير تعليم وتعلم حتى يحيط بمعرفة حقايق الاشياء على ما هي في نفس
الامر بقدر الطاقة البشرية كما قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم واجمعت
الامة على انه عليه الصلوة والسلام كان قد اوتي علم الاولين والآخرين مع كونه
عليه الصلوة والسلام اميا حيثما نطق به قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب

ولا تخطه

ولا تخطه بيمينك والثاني ان يترقى الى ان يكون مستعدا للتخيل القوي والقوى بحيث تقوى على تخيلات
الامور الماضية والاطلاع على المغيبات المستقبلة فيتلقى كثيرا من الامور التي تقدم وقوعها
بزمان طويل فيخبر بها وكثيرا من الامور التي ستكون فينذر بها او يبشر فيصير بشيرا ونذيرا
كما قال تعالى تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها وقوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين واما المنامات والالهامات
فداخلة ايضا تحت هذا النوع لانها تلق للنفس من المبادي العالية صور الحوادث
على ما سبق منا تحقيقه وكذا يدخل تحت هذا النوع صنف من السحر وهو تاثير النفوس الخبيثة
القوية فيها قوتا التخيل والوهم في نفوس بشرية اخرى ضعيفة فيها هاتان القوتان
كنفوس البله والصبيان والعوام الذين لم تقو قوتهم العقلية مع قمع التخيل وترك عادة
الانقياد فيتخيل ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه وتتخيل ايضا ما هو موجود فيه على
ضد الحال التي هو عليها كما تتخيل المتحرك ساكنا والساكن متحركا والجماد حيا والحي جمادا
وما فعله سحرة موسى كان من هذا القبيل حيث سحروا اعين الناس واسترهبوهم والقوا
حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى وقد يستعان في هذا القسم من السحر بافعال
وحركات يعرض منها للحس حيرة وللخيال دهشة كابراز شيء شفاف من غير تكليم
يترجرج او مدهش اياه بتخفيف وترقرقه وبما يحرك الخيال ويحيره كما تحير الحيارى في حيرتها
وهيئة الخلق المذكورة ومما تعين على ذلك الاسهاب في الكلام والتخليط فيه واما
النوع الثاني من الانواع الاربعة اعني التاثير النفساني في الجسماني فكتاثير النفوس
الانسانية في الابدان من تغذيتها وانمائها وتقويمها وقعودها الى غير ذلك ومن هذا
القبيل صنف من المعجزة وهو ما يتعلق بالقوة المحركة للنفس بان تبلغ قوتها الى حيث
تتمكن من التصرف في اجسام العالم تصرفها في بدنها كتدمير قوم بريح عاصفة او صاعقة
او زلزلة او طوفان وربما يستعان فيه بالتضرع والابتهال الى المبادي العالية كالاستسقاء
للناس فيسقون ويدعو عليهم فيخسف بهم ويدعو لهم فينجون من الوباء والموتان
ويندرج في هذا النوع صنف من السحر ايضا كما في بعض النفوس الخبيثة التي تقوى فيها

البضع ما بين الثلث الى التسع مختار الصحاح

الترجرجة الاضطراب كالارتجاج والترجرج صح

عقة

القوة الوهمية ويولع بها ايضا تقويتها بالعادة والاستعمال والرياضة والمجاهدة
فيسلطها على التأثير في شيء آخر بتوجه تام وعزيمة صادقة الى ان يحصل المطلوب
الذي هو الافساد والخلل كاصابة شخص بالافناء على ما اشتهر في طائفة من الاكارجة
وربما يستعان في تقوية هذه القوة الوهمية وتقريب سمتها وعزيمتها بالمطلوب
بضم بعض الاجسام الى بعض وشد بعض الى بعض وغرز الابرة في الاشياء ودفن بعض
الاشياء في مواضع مخصوصة كالعتبة والمقابر وتحت النار فان نفس الساحر تتذكر
ما همت به بواسطة تصور هذه الاشياء فيحملها ذلك على الثبات في العزيمة فيكون
هذه الحالة ادعى الى نيل المطلوب واما النوع الثالث اعني التأثير الجسماني في الجسماني
فكتأثير السموم والادوية في الابدان ويدخل فيه اجناس النيرنجات والطلسمات
فانها تأثير بعض المركبات الطبيعية في بعض بخواص يختص كل واحد منها كجذب
المقناطيس للحديد وكهرب بعض الحجر من الخل واختطاف الكهربا التبن [illegible]
وتأثير الحجر المعروف بسنك يده في تغيير الهواء ونزول الثلج والمطر الى غير ذلك
من علم النيرنجات وقد يستعان في ذلك بتمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية
المنفعلة وتحصيل المناسبات بالاجرام العلوية المؤثرة في عالم الكون والفساد فكما
تجد من صور واشكال موضوعة في اوقات محدودة على اوضاع معلومة في مقابلات
آفاق السماء من المشرق والمغرب والجنوب والشمال وعلى مسامتات الكواكب ومطارح
الشعاعات على هيئات مخصوصة يستدفع بها كثير من اذية الحيوانات وغير ذلك من علم
الطلسمات واما النوع الرابع اعني التأثير الجسماني في النفساني فكتأثير الصور المستحسنة
او المستقبحة في النفوس الانسانية من استمالتها اليها وتنفيرها عنها ويندرج
في هذا النوع صنف من السحر كتأثير المعشوق في العاشق حتى يهيم به ويعرضه الوجد
والسهر وكتأثير الدواب وخلق الحيوانات المستحسنة في نفوس اصحابها كالنمر
والبازي والصقر والفهد وغير ذلك من نفائس الامتعة فهم يتولعون ويتعشقون
بالنظر اليها بحيث يشتغلون بها عن كثير من مصالحهم المهمة وكتأثير اصناف الاغاني

والرقص

والرقص والملاهي في النفس المعشوقين وكتأثير الكلام في النفس السامعين
كما ورد في الحديث النبوي ان من البيان لسحرا فان هذه الاشياء تسحر الناس
وتغلبهم في الاحوال بحيث لا يوجد التخلص عن تأثيرها هذا فلنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق
تأثير العين فنقول ذهب بعضهم الى انه من قبيل التأثير الجسماني في الجسماني وذلك بانه
يمتد من العين اجزاء هي اجسام شعاعية فيتصل بالشخص المستحسن فان كان صديقا
حصل للعاين عند ذلك الاستحسان خوف شديد من زواله وان كان عدوا حصل له
خوف شديد من حصوله وعلى التقديرين تسخن الروح ويحصر في داخل القلب ويدخل في الروح
الباصرة كيفية سمية مسخنة مؤثرة كتأثير اللسع والسم فلهذا امر النبي صلى الله عليه وسلم
العاين بالوضوء ومن اصابته العين بالاغتسال منه وذهب الحكماء واختاره القاضي
ان الاصابة بالعين من قبيل التأثير النفساني في الجسماني فانهم قالوا كما ان لبعض الاجسام
خاصية عجيبة تخصه كما ذكرنا كذلك للنفوس ايضا خواص عجيبة من السعادة والشآمة
والبركة والشرة واصابة العين من الخواص الغريبة لبعض النفوس فهي امر طبيعي
ثابت للنفس من مبدأ الخلقة واصل فطرتها ومن هذا القبيل ايضا استدفاع اذى
العين التي يخاف مضرتها تارة بالرقى والعزائم وتارة بتعليق التعاويذ والتمائم
فانها ايضا من خواص بعض النفوس ولهذا يتفاوت افراد الناس فيها عصمنا الله تعالى
من اعين الناظرين والسن الحاسدين ٥٥٥ قوله تعالى في سورة
يوسف وانه لذو علم لما علمناه ولكن اكثر الناس لا يعلمون قال القاضي في تفسير هذه الآية
اي لا يعلمون سر القدر وانه لا يغني عنه الحذر فان قلت ما سر القدر وكيف لا يغني عنه
الحذر فبين لنا ما هو فان اكثر الناس لا يعلمونه قلنا ان القضاء والقدر وسر القدر وسر
سر القدر وبيانه ان الممكنات الموجودة وان كانت حادثة باعتبار وجودها العيني
لكنها قديمة باعتبار وجوداتها العلمية وتسمى بهذا الاعتبار فهيئات الاشياء والحروف
العاليات والاعيان الثابتة ثم ان تلك الاعيان الثابتة صور نسب واظلال شئونات
ذاتية لحضرة الواجب تعالى فكما ان الواجب والشئون الذاتية له مقدسة عن قبول

التغير ازلا وابدا كذلك لا اعيان الثابتة التي هي اظلالها وصورها تمتنع ان تتغير عن الاحكام التي هي عليها في حد نفسها فالقضاء هو الحكم الكلي على اعيان الموجودات باحوال جارية واحكام طارية عليها من الازل الى الابد والقدر تفصيل هذا الحكم الكلي اي تخصيص الاعيان باوقات وازمان تقتضي استعدادتها الوقوع فيها وتعليق كل حال من احوالها بزمان معين وسبب مخصوص وسر القدر هو ان يمتنع ان يظهر عين من الاعيان الا حسب ما تقتضيه استعداده وسر سر القدر هو ان تلك الاستعدادات ازلية ليست مجعولة بجعل اي على لكون تلك الاعيان اظلال شئونات ذاتية مقدسة عن الجعل والانفعال ولا شك ان الحكم الكلي على الموجودات تابع لعلمه تعالى باعيانها الثابتة وعلمه بتلك الاعيان تابع لنفس تلك الاعيان اذ لا اثر للعلم الازلي في المعلوم باثبات امر له يكون ثابتا او بنفي امر عنه يكون ثابتا بل علمه تعالى بامر انما يكون على وجه يكون هو في حد ذاته على ذلك الوجه واما الاعيان فقد عرفت انها اظلال الامور ازلية مقدسة عن شوائب التغير فكانت ازلا فعلم كما كانت وقضى وحكم كما علم وقدر واوجد كما قضى وحكم فالقدر تابع للقضاء التابع للعلم التابع للمعلوم التابع لما هو ظل له فاليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون فيمتنع ان يظهر خلاف ما علم فيلغو الحذر فان قلت فلم اوجب الشارع حيث قال خذوا حذركم وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة قلت كثير من الامور قضي معلقا وينبط تحصيله بالافعال الاختيارية للبشر بترتيب اسبابه ودفع موانعه كاصابة العين التي اندفعت بدخولهم من حيث امرهم ابوهم فانها لما كانت منوطة بدخولهم كوكبة واحدة وكان دخولهم من ابواب متفرقة مانعا منها صادف التدبير التقدير لا انه دفعه فليتامل في هذا المقام فانه مما يزل فيه الاقدام

٥٥ سورة النحل قوله والمعنى ان الامر الموعود به بمنزلة الآتي المتحقق من حيث انه واجب الوقوع فلا تستعجلوا وقوعه فانه لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم عنه اقول لما كان النهي عن الشيء يقتضي امكانه على ما تقرر في الاصول وكان استعجال وقوع الامر الواقع مستحيلا اشار الى توجيهه وحاصله ان قوله تعالى اتى امر الله ليس المراد به ظاهره

ضرورة

ضرورة ان الامر الموعود لم يكن اتيا وواقعا وقت النزول بل هو من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي بعلاقة التحقق في الوقوع على ما هو الشائع في التنزيل فمعنى اتى امر الله وجب اتيانه ووقوعه لا انه وقع حتى يستحيل استعجاله ولا شك ان استعجال الامر الغير الواقع الواجب وقوعه ممكن فيصح النهي ثم لما كان هذا انما يفيد صحة النهي لا النهي لظهور ان مجرد ان يصح النهي عن الشيء لامكانه لا يكون ذلك الشيء منهيا عنه والا لزم ان يكون الصلوة منهيا عنها لانها لامكانها تصح نهيها اشار الى العلة الموجبة للنهي عن الاستعجال وتفريعه على المذكور بقوله لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم فهو علة موجبة لقوله فلا تستعجلوا وقوعه وما قبله علة مصححة له هذا ما قصده وما قيل ان وجه تفريع قوله فلا تستعجلوا وقوعه انه اذا تحقق وقوع لا يخاف عن فوته حتى يستعجل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يستعجل لكونه خيرا وعلى تقدير كونه شرا يجوز ان يدبر حيلة في الخلاص عنه فيستعجل وقوعه قبل فوات الحيلة حتى يخلص عنه ثم قال ذلك القائل واما قوله فانه لا خير لكم فيه فتعليل للنهي عن استعجاله ولا ينافي ذلك تفريعه على ما ذكر لكن في اسلوب تحريره شيء فان المناسب ان يقول مع انه لا خير فيه حتى يكون وجها آخر اقول قد ظهر مما حررنا ان لا شيء في اسلوب تحريره وما ذكره من المناسب ليس بمناسب لما ظهر مما ذكرنا ان الوجهين لا يتواردان على شيء واحد بل المفرع عليه علة مصححة وهذا علة موجبة وشتان ما بينهما وبهذا ظهر ايضا ان ما اورده هذا القائل على نفسه حيث قال فان قلت لعله اراد بذلك تتميم التفريع قلت فذلك كاف في ذلك من غير حاجة الى المفرع عليه فيضيع التفريع ليس شيء لا ابتنائه على ما تخيل لا على ما اراده المص ثم قال وبالجملة فكلامه لا يخلو عن تشويش ولهذا فسر بعضهم اتى امر الله بقرب واتيانه ليحسن التفريع قد عرفت انه لا تشويش فيه وما فسره به بعضهم فهو ليصح التفريع لا ليحسن وبالجملة كل من فسره صرفه عن ظاهره ليصح النهي ويستقيم التفريع تبصر قوله وقرا حمزة والكسائي بالتاء على تلوين الخطاب وعلى ان الخطاب للمؤمنين اولهم ولغيرهم لما روي انه نزلت اتى امر الله

القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في الخارج الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد شرح مطالع

روي عن ابن عمر رضي الله عنه ان رجلا قام فقال يا عبد الرحمن انكم ما تزنون وتسرقون وتشربون الخمر وتقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق وتحتجون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان في علم الله تعالى انهم يفعلون ذلك فلم يحملهم علمه على فعلها

نوب النبي صلى الله عليه وسلم ورفع الناس رؤسهم فنزلت فلا تستعجلوه قيل
ردا عليه الخطاب للكفرة خاصة كما يدل عليه القراءة على صيغة نهي الغائب و
واستعجالهم وان كان بطريق الاستهزاء لكنه حمل على الحقيقة وهو انسب
من التكلم لا مع المؤمنين سواء اريد بامر الله ما ذكر او العذاب الموعود للكفرة
خاصة اما الاول فلانه لا يتصور من المؤمنين استعجال الساعة او ما يعمها وغيرها
من العذاب حتى يعم النهي واما الثاني فلان استعجالهم له بطريق الحقيقة واستعجال
الكفرة بطريق الاستهزاء كما عرفته فلا ينتظمهما صيغة واحدة والالتجاء الى
ارادة معنى مجازي يعمهما معا من غير ان يكون هناك رعاية نكتة سرية تعسف
لا يليق بشان التنزيل الجليل وما روي فليس فيه دلالة على عموم الخطاب
كما قيل بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لان المراد بامر الله انما هو الساعة
وقد عرفت استحالة صدور استعجالها من المؤمنين اقول فيه بحث اما
اولا فلان الذي لا يتصور من المؤمنين الاستعجال بمعنى طلب الوقوع عاجلا
لا عده عاجلا وسياق ما روي يدل على الاخير فانهم لما سمعوا قوله اتى
امر الله ظنوه اولا على الظاهر فاضطربوا فقيل فلا تستعجلوه اي لا تعدوه عاجلا
على ان عدم تصور المعنى الاول ايضا منهم في حيز المنع لجواز ان تستعجلوه لتشفي
صدورهم واذهاب غيظ قلوبهم والاستهزاء بهم والضحك عليهم كقوله تعالى ان تسخروا
منا فانا نسخر منكم كما تسخرون وقوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون
الآية واما ثانيا فلان الجمع بين الحقيقة والمجاز لعله مذهب في اله القائل واما
ثالثا فلان القول بكون القراءة على صيغة نهي الغائب دالة على ان الخطاب
مخصوص بالكفرة ممنوع والسند ظاهر واما رابعا فلان نفي دلالة ما روي على
عموم الخطاب غير موجه لعموم لفظ الناس واما خامسا فلان قوله بل فيه دلالة
واضحة على عدم العموم لان المراد بامر الله انما هو الساعة وقد عرفت استحالة
صدور استعجالها من المؤمنين يرد عليه انه لا دلالة فيه اصلا على عدم العموم فضلا

ان تكون

ان تكون واضحة لما عرفت ما في قوله وقد عرفت استحالة صدورها ولان حصر المراد
بالامر في الساعة مخالف لما ذكره هذا القائل في تفسير قوله تعالى اتى امر الله حيث
قال اي الساعة او ما يعمها وغيرها من العذاب فبعد هذا التصريح كيف يدعي
سورة النحل
ذلك الحصر قوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر الآية قال القاضي
في تفسير هذه الآية وفيه ايذان بالجواب عما عسى ان يقال ان المؤثر في تكوين
النبات حركات الكواكب واوضاعها فان ذلك ان سلم فلا ريب في انها
ايضا ممكنة الذات والصفات واقعة على بعض الوجوه المحتملة فلا بد لها من موجد
مخصص مختار واجب الوجود دفعا للدور والتسلسل اقول اما انه لا بد لها من موجد
فلان احتياج الممكن في وجوده الى مؤثر موجد ضروري واما كونه مخصصا اي
مرجحا فلئلا يلزم من وقوعه على بعض الوجوه مع احتمال غيره ترجيحا بلا مرجح واما كونه
مختارا فلان الايجاب ينافي الترجيح والتخصيص بخلاف الاختيار فانها صفة
من شانها ترجيح احد المتساويين على الآخر واما كونه واجب الوجود فلما ذكره من قوله
دفعا للدور والتسلسل فهو علة للاخير ثم اعترض عليه بانه مبني على ان هذا احسن ما ذكر ادلة
على وجود الصانع وقدرته واختياره وانت تدري ان ليس الامر كذلك فانه ليس مما
سورة العنكبوت
يتنازع فيه الخصم ولا يتلعثم في قبوله قال الله تعالى ولئن سالتهم من نزل من السماء
ماء فاحيى به الارض من بعد موتها ليقولن الله وانما ذلك ادلة التوحيد حيث
ان من هذا شانه لا يتوهم ان يشاركه شيء في شيء فضلا عن يشاركه الجماد في الالو
هية
اقول لم يغفل عن القاضي كون ذلك ادلة التوحيد ومسوقا لافادته كيف وقد صرح
فيما سبق بان الآيات التي بعدها دلائل التوحيد وبين هناك كيفية دلالتها
على التوحيد وصرح بذلك ايضا قبيل هذا الكلام حيث قال فان من تامل ان
الحبة لا علم ان ذلك ليس الا بفعل فاعل مختار مقدس عن منازعة الاضداد و
الانداد فغرض القاضي ان ذلك مع كونه مسوقا لافادة التوحيد يتضمن جوابا
عما يقال الخ ولذلك قال وفيه ايذان بالجواب فلم يقل هذا جواب عما يقال

وسوق الكلام لغرض على وجه يتضمن جوابا عن شيء او فائدة اخرى فن من البلاغة
كيف ودلالة النص واشارته بالنسبة الى عبارة النص من هذا القبيل على ما تقرر
في الاصول فالحق احق بالقبول ثم ان هذا الفاضل اورد هذا الايراد ايضا على ما ذكره
القاضي بعيد هذا في تفسير قوله تعالى ان في ذلك لآية لقوم يذكرون ولا يرد هناك ايضا
لان ما ذكره هناك تقدير لمفعول الا انه يستدل عليه بالآية فالمراد ان في ذلك لآية
يستدل بها على التوحيد لقوم يذكرون ما سبق من ان اختلافها في الطبايع والهيئات
والمناظر ليس الا بصنع صانع حكيم فان من تذكره علم بالضرورة ان من هذا شانه
لا يشركه احد كما ذكره هذا الفاضل الا ان القاضي اوجز على ما هو دابه اكتفاء
بما سبق منه من ان هذه الآيات مسوقة لافادة التوحيد

قوله تعالى والقى في الارض رواسي ان تميد بكم الآية قال القاضي في تفسير هذه
الآية قيل ان خلق فيها الجبال كانت كرة حقيقية بسيطة الطبع وكان من حقها ان
تتحرك بالاستدارة كالافلاك او ان تتحرك بادنى سبب للتحريك فلما خلقت الجبال
على وجهها تفاوتت جوانبها وتوجهت الجبال بثقلها نحو المركز فصارت كالاوتاد
التي تمنعها عن الحركة انتهى اقول يريد ان الارض لما كانت في ابتداء الخلقة كرة حقيقية
بسيطة فكان من حقها من هذه الحيثية مع قطع النظر عن كونها جسما عنصريا احد الامرين
لانها من تلك الحيثية اما ذو ميل مستدير كالافلاك فكان من حقها ح ان تتحرك دائما
على الاستدارة واما ذو ميل مستقيم فحقها ح ان يسكن ولكن يتحرك بادنى محرك قاسر
اما السكون فلان الجسم الحاصل في الحيز الطبيعي لا يتحرك حركة طبيعية اينية لاستلزامها
الخروج عن الحيز الطبيعي ولا يتصور من الارض الحركة الارادية لكونها عديم الشعور واما
التحرك بادنى قاسر فيحكم به بالضرورة من له تخيل صحيح واستوضح ذلك من كرة حقيقية
على سطح حقيقي فانها لا تماسه الا بنقطة فبادنى شيء ولو بنفخة تتزحزح عن مكانه وبما
قررنا اندفع ما قيل عليه من ان هذا مع ابتنائه على القواعد الفلسفية غير مسلم عندهم
فان في الارض ميلا مستقيما وما هو كذلك لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير على ما ذكروا في

العلم

في العلم الطبيعي ووجه الاندفاع ان مراده انها من حيث كونها كرة حقيقية بسيطة
مع قطع النظر عن كونها عنصرا كان من حقها احد الامرين كما ينادي عليه سوق كلامه
وان كان الواقع في نفس الامر احدهما معينا والغرض توسيع الدائرة وهذه طريقة
مسلوكة بينهم واما الابتناء على القواعد الفلسفية فغير ضاير ان لم يخالف بالقواعد
الشرعية كما فيما نحن فيه كيف وبعض الاحكام الشرعية مبني على كروية الاجرام البسيطة على
ما قرروا واما ما قيل من ان قوله فلما خلقت الجبال على وجهها الخ محل نظر اذ قد ثبت
في الهيئة ان نسبة اعظم جبل في الارض وما هو ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ الى جميع
الارض نسبة خمس سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع ولا ريب ان ذلك القدر
من الشعير لا يخرج الكرة المذكورة عن صحة الاستدارة بحيث يمنعها عن سلاسة الحركة
فكذلك ينبغي ان يكون حال الجبال بالنسبة الى كرة الارض فجوابه قد صرحوا في كتب
الهيئة بان في كل اقليم عشرون جبلا بل اكثر فنسبة كل جبل وان كانت كالنسبة
المذكورة لكن يجوز ان يكون مجموعها مانعا عن حركتها كالحبل المؤلف من الشعرات المخالف
حكمه لحكم كل شعرة على ان تلك النسبة باعتبار الحجم ومنعها من حركتها باعتبار ثقلها
وثقل هذه الجبال يكاد ان يقاوم ثقل الارض لان الجبال اجسام صلبة حجرية
والارض رخوة متخلخلة كالكرة الخشبية التي الزقت عليها حبات من حديد

قوله تعالى في سورة النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن الآية استدل ارباب المعقول بهذه
الآية الكريمة على ان المعتبر في الدعوة الى سبيل من بين الصناعات الخمس انما
هو البرهان والخطابة والجدل فجعلوا الحكمة اشارة الى الدليل البرهاني والموعظة الحسنة
الى الخطابية والمجادلة بالتي هي احسن الى الجدل وتوضيحه ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما كان مبعوثا الى كافة الناس اقتضت الحكمة ان يكلمهم على قدر عقولهم ويدعوهم
حسب ما يصل اليه افهامهم والناس متفاوتون منهم خواص هم اصحاب نفوس مشرقة
قوية شديدة الاستعداد لادراك المعاني قوي الانجذاب الى المبادي العالي مائلون

الا اليقين وان كانوا متفاوتين في مراتبه ايضا علما وعينا وحقا فامر عليه السلام
ان يدعوهم بالحكمة اي البرهان المفيد للمستعدين تحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله
شك ولا يتطرق اليه تغير اصلا ومنهم عوام وهم اصحاب نفوس كدرة ضعيفة
الاستعداد شديدة الالف بالمحسوسات قوية التعلق بالرسوم والعادات تقصر
افهامهم عن درجة البرهان يقنعون بالخطابيات والعبر فامر عليه السلام ان يدعوهم
بالموعظة الحسنة اي بالدليل الخطابي ومنهم من يعاند ويجادل بالباطل ليدحض به
الحق لما غلب عليه تقليد الاسلاف ورسخ فيه العقائد الباطلة فلا ينفعهم المواعظ
والعبر بل لا بد من القامهم الحجر باحسن طرق الجدل لتليين عريكتهم وتزول شدة
شكيمتهم فبالنسبة اليهم امر عليه السلام بان يجادلهم بالتي هي احسن والى ما ذكرنا
مفصلا اشار القاضي البيضاوي في تفسير هذه الآية الكريمة اجمالا حيث عرف
الحكمة بعد ما فسرها اولا بالمقالة المحكمة بالدليل الموضح للحق المزيح للشبهة ولا شك
انه لا يصدق الا على الدليل البرهاني وفسر الموعظة الحسنة بالخطابات المقنعة والعبر
النافعة ثم قال فالاولى لدعوة خواص الامة الطالبين للحقائق والثانية لدعوة
عوامهم واراد بالخطابات المقدمات التي يتالف منها الدليل الخطابي وهي مقدمات
مظنونة او مقبولة من شخص معتقد فيه اما لامر سماوي كالانبياء والاولياء
واما لاختصاصه بمزيد عقل ودين كالحكماء والعلماء والزهاد واشار بقوله المقنعة الى
ما قالوا من ان فائدة الخطابة اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان واشار بقوله والعبر
النافعة الى ما قالوا من ان الخطابة نافعة جدا في تعظيم امر الله والشفقة على خلقه وتفيد
ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم ولذلك يستعملها الخطباء والوعاظ
ثم اشار الى ان الامر بالجدل انما هو بالقياس الى المعاندين بقوله وجادل معانديهم
وفسر قوله تعالى بالتي هي احسن بقوله بالطريقة التي هي احسن طرق المجادلة ثم بين
ذلك بقوله من الرفق واللين وايثار الوجه الايسر والمقدمات التي هي اشهر واشار
بقوله التي هي اشهر الى ما قالوا من ان معظم مقدمات الجدل المشهورات وهي القضايا

التي

عامة

التي يحكم بها العقل لعموم اعتراف الناس بها اما لاشتمالها على مصلحة نحو العدل
حسن والظلم قبيح او بسبب رقة كقولنا مواساة الفقراء محمودة او حمية كقولنا
كشف العورة مذموم او بسبب عادات وشرايع او آداب كقولنا شكر المنعم
واجب وساير الامور الشرعية فان المقدمات اذا كانت مشهورة بحيث يعرف بها

يعترف

جميع الناس لا يتمكن الخصم من المنع فيصير ملزما وقوله فان ذلك انفع في تسكين لهبهم
وتبيين شغبهم اي عنادهم ومرائهم اشارة الى ما قالوا ان فائدة الجدل الزام
المعاند المخالف للحق تخليصا له عن تلك المخالفة بايقاع وهن في اعتقاده دفعا
له عن التصرف في العامة باماله الى الباطل فبقوله في تسكين لهبهم اشار الى الاول
او بايقاع الوهن في اعتقاده وتسكين لهب العناد وتكسير سورة المخالفة فيرجع
الى الحق واشار بقوله وتبيين شغبهم الى الثاني اذ بعد ما تبين بالجدل كون الخصم
مشاغبا معاندا لا طالبا للحق لا تميل العامة الى اباطيله وزخارفه فلا يتمكن
من التصرف فيهم واضلالهم ثم ان المغالطة والشعر من الصناعات الخمس لم يعتبرا
في الدعوة الى سبيل الحق قالوا اما المغالطة فلان فائدتها تغليط الخصم والاحتراز
عن تغليطه اياه ومرتبة الرسول عليه السلام تنافي ان يغلط وتعالى ان يغلط
واما الشعر وان كان مفيدا للخواص والعوام فان الناس في باب الاقدام والاحجام
اطوع للتخييل منهم للتصديق الا ان مداره على الاكاذيب ومن ثمة قيل احسن
الشعر اكذبه فلا يليق بالصادق المصدوق كما يشهد به قوله تعالى وما علمناه الشعر
وما ينبغي له لا يقال الشعر الذي هو احد الصناعات الخمس قياس مؤلف من مقدمات
مخيلة والشعر الذي مداره على الكذب هو الكلام الموزون المقفى وهو الذي لا ينبغي
له وما علمه الله لانا نقول كون الشعر مذموما ليس لكونه كلاما موزونا مقفى بل لاشتماله
على تخيلات كاذبة فهما من واد واحد تامل قوله تعالى في اول سورة بني

سورة بني اسرائيل

اسرائيل سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الآية
قال القاضي في تفسير هذه الآية والاكثر على انه اسرى بجسده الى البيت المقدس

ثم عرج الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه الآية
مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض
مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية
وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض وان الله قادر على
كل الممكنات فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي عليه السلام وعلم
ان النسبة المذكورة هو لنسبة مقدار كرة الشمس الى كرة الارض لا النسبة مقدار
قطر الشمس الى قطر الارض لما بينوا ان قطر الشمس خمسة ونصف مثل قطر الارض
وقد بين اقليدس في المقالة الثانية عشر ان نسبة الكرة الى الكرة كنسبة مكعب
قطريهما والمكعب هو الحاصل من ضرب الشيء في الحاصل الاول من ضربه في نفسه كالثمانية
بالنسبة الى الاثنين على ما حقق في علم الحساب فخمسة امثال قطر الارض ونصفه
التي هو مقدار قطر الشمس في المكعب يكون كرة الشمس مائة وستين مثلا للارض وربع
وثمن مثل الارض وهو المراد بالنيف في عبارة القاضي فليس المراد بما بين طرفي قرص الشمس
قطرها الذي هو الخط المستقيم المار بالمركز المنتهي الى المحيط في الطرفين بل المراد حجمها
المحصور بين الطرف الاعلى من سطحها والاسفل فمن غير عبارة القاضي الى قوله وقد ثبت في
الهندسة ان قطر الشمس ضعف قطر الارض مائة ونيفا وستين مرة الخ فقد غيره الى
ما لا يمكن تصحيحه ثم المراد من الاعلى والاسفل هو المقدم والمؤخر في الطلوع فلا يرد ان وصول
طرفه الاسفل الى موضع طرفها الاعلى اذا كانت الشمس في النصف الشرقي من دائرة
نصف النهار واما اذا كانت في النصف الغربي فالامر بالعكس لا يقال ان وصول طرفها
الاسفل موضع طرفها الاعلى انما يكون بحركة فلك الافلاك على خلاف التوالي بمقدار قطر
الشمس ومقدار قطرها عند المتأخرين احدى وثلثون دقيقة وعشرون ثانية بما به نصف
قطر منطقة البروج التي تحاذيها منطقة الفلك الخارج المركز للشمس ستون جزءا
وقد بينوا ان محيط كل دائرة ثلثة امثال قطرها تقريبا فيكون قطر الشمس باجزاء
المنطقة على ان المنطقة ثلثة امثال قطرها احدى وثلثين دقيقة وخمس وعشرون

ثانية

الرابع

لو ان بعض الناس...

ثانية فلا يصل طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى الا في احدى وثلثين دقيقة وخمس
وعشرين ثانية فلا يصح قوله ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى في اقل
من ثانية لانا نقول حركات الكواكب كما تتقدر بالمسافة تتقدر بالزمان مثلا
اذا قلنا الشمس تقطع في كل يوم بليلته درجة فالدرجة مسافتها واليوم بليلته
زمانها ثم انهم كما قسموا منطقة كل فلك على ثلثمائة وستين قسما وسموا كل قسم
منها درجة وقسموا كل درجة على ستين قسما وسموا كل قسم دقيقة وقسموا كل
دقيقة على ستين ثانية وكل ثانية على ستين ثالثة وهكذا الى الروابع والخوامس
والسوادس وغيرها الى ما ارادوا كذلك قسموا كل يوم بليلته الى اربع وعشرين
قسما وسموا كل واحد منها ساعة ثم قسموا كل ساعة الى ستين جزءا وسموا كل
واحد منها دقيقة وكل دقيقة الى ستين ثانية وكل ثانية الى ستين ثالثة وهكذا
فالمراد بالثانية في عبارة القاضي ما هو من اجزاء الدقيقة التي هي من اجزاء الساعة
التي هي من اجزاء اليوم بليلته فالمراد بوصول طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى في اقل من
ثانية انه يقطع مسافة مقدار قطرها الذي هو احدى وثلثون دقيقة وخمس وعشرون
ثانية في زمان اقل من ثانية والامر كذلك كما يظهر ذلك لذي رصد بالات معمولة
فيها الدقائق والثواني والثوالث ولقد اطنبنا الكلام لما استدعاه دفع هذه
الاعتراضات عن اهل المرام فلا تتخذوني هدف الملام

قوله تعالى في سورة بني اسرائيل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال
القاضي في تفسير هذه الآية وفيه دليل على ان لا وجوب قبل الشرع انتهى وقد بين
كيفية دلالة الآية عليه ههنا لكنه اشار اليها اجمالا في الطوالع حيث قال فيه بعد
ما رد قول المعتزلة بالوجوب العقلي بوجوه وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه انتهى والمراد باللازم المنفي
في الآية التعذيب فوجه دلالة الآية ح على ما ذكره انها تدل على نفي التعذيب
قبل الشرع وهو لازم للوجوب وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ولما كان

وعبارة الامام في الكبير في زمان لطيف سريع فالاولى
حمل عبارة البيضاوي على تقليل المدة لا على حقيقة الثانية
فانه يجاز فعند استقلالهم المدة اقل من ثانية بضرب
من المبالغة شرقها وصل رسمه الى كذا وكذا في زمان
اقل من لمح البصر ومثلت في طرفة العين الى كذا وكذا
ولو قال في طرفة العين مبالغة من استقراب مدة
وصول طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى كما يرى وغلبة
لنسب وكذا هذا فان زمانا وقدر له سريع محسوس بعده
كل واحد منهما ونفهم التقريب ونثبت المدعى والظن
ان هذا غاية ما امكننا في عبارة التصحيح فاحفظه يجيء
واسع تعرف لمحرره حاجي يوسف زاده
احمد افندي

ارمل

بلغ

يرد عليه امور الاول ان التعذيب لا يلزم لا التعذيب لجواز العفو عندنا والثاني
انه يجوز ان يكون انتفاء التعذيب قبل الشرع لانتفاء ترك الواجبات لا لعدم
الوجوب وقد ر صاحب المواقف وشارحه دلالة الآية على ما ذكر على نحو اندفع عنه جميع
الاشكالات حيث قال نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل
البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو
فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه فاشار بقوله بشرط ترك الواجب الى ان
التعذيب ليس من لوازم الوجوب في نفسه بل من لوازمه بشرط انه ترك فاندفع
الاول واشار بقوله عندهم اذ لا يجوزون العفو الى ان هذا الدليل الزامي حجة على المعتزلة
القائلين بوجوب تعذيب تارك الواجب فاندفع الثاني ثم قال شارح المواقف
ومحصله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا
يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل فاشار الى ان هذا
الدليل لا يتم الا بضم مقدمة هي انه لا شبهة في ان العقلاء الخ فاندفع الثالث ايضا
وكلام صاحب المواقف في تقرير الاستدلال بالآية في شرح مختصر ابن الحاجب صريح في اعتبار
هذه القيود حيث قال هناك ولا ان الاحكام لو كان مدركها العقل لزم التعذيب
قبل البعثة لتحقق الوجوب والجزم وهما يستلزمان التعذيب عندهم لمنعهم العفو ثم قال
قول الشيخ لاستلزام مذهبهم خلافه الا قرب حمله على ان مذهبهم في عدم جواز العفو يستلزم
التعذيب بترك الواجبات العقلية اشارة الى انه الزامي وانه لا يمنع ان يقال الوجوب
العقلي مع انه نفى التعذيب قبل البعثة انتهى وبالجملة اتفقت كلمة الكلمة على ان
هذا الدليل الزامي مبني على انه يجب على الله تعذيب تارك الواجب فلا يتم على مذهب اهل
السنة القائلين بجواز العفو فنظر ان من قال ان سيد القاضي ان فيه دليلا الزاميا الا
ان ارتكاب المعاصي لا يوجب التعذيب عند اهل السنة فقد اصاب ونبي توجيه كلام
القاضي على ما حققوه وقرروه وقد افرط من رد على هذا القائل حيث قال ان الوجوب
الشرعي علينا من الاحكام التكليفية قبل ان يشرع والا لعذبنا بتركه قبله لانه لا يجب

تعذيبنا

الوجوب بل ترك الواجب والثاني انه ترك
الواجب انما يلزم استحقاق التعذيب صح
لا التعذيب

تعذيب على الله بالمعصية قبل شرع شيء حتى يرد عليه ان المذهب عدم وجوب الاثابة
والعقاب على الله اصلا فيحتاج ذلك الى التأويل انتهى اراد بالتأويل جعله دليلا
الزاميا انظر الى ما حمل كلام القائل وكيف بعد عن تحقيق هذه المسألة عن اصلها
ولم يشعر بانه لو لم يجعل هذا دليلا الزاميا لم يتم الملازمة التي ادعاها بقوله والا
لعذبنا بتركه قبله فانه مبني على وجوب التعذيب بترك الواجب وهو خلاف المذهب
لكن هنا بقي ههنا شيء وهو ان الاستدلال بهذه الآية انما يتم اذا اريد بالعذاب
المطلق الشامل للدنيوي والاخروي كما اشار اليه شارح المواقف لكن المناسب
لما بعده اعني واذا اردنا ان نهلك الآية ان يراد عذاب الاستيصال في الدنيا
ولا يلزم من انتفاء العذاب الدنيوي قبل البعثة انتفاء الوجوب لان لازم الوجوب
عندهم هو العذاب الاخروي واجيب بان الآية لما دلت على انه لا يليق بحكمته
ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الواجب قبل تنبيههم بارسال الرسول فدلالتها
على انه لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركه قبل ذلك اولى قال المراغي في شرح منهاج
الاصول للقاضي لا حاجة الى جعل الدليل الزاميا بل يجوز اتمامه على تقدير جواز العفو ايضا
بانه يقال ان وقوع العذاب وان لم يكن لازما للوجوب لكن عدم الامن من وقوعه لازم له
ضرورة انه يجوز العقاب على ترك الواجب عندنا وان لم يجب وهذا اللازم اعني
عدم الامن منتف لدلالة الآية على عدم وقوعه فينتفي الملزوم ورد ذلك اما اولا
فيمنع ان عدم الامن من وقوع العذاب من لوازم ترك الواجب مطلقا بل عدم الامن
اذا لم يتيقن عدم وقوع العذاب بدليل آخر واما ثانيا فبان انتفاء عدم الامن
انما هو بالآية اذ قبل ورود الآية كان العقاب جائزا ولا شك ان انتفائه
بالآية انتفاء بالعفو لان معنى العفو عدم العقاب والآية تدل عليه فلم يتم
الدليل على تقدير جواز العفو وقيل نجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل
بلا حاجة الى جعله الزاميا لان جواز العفو لا ينافي جواز العقاب ورد بان
الملازمة القائلة بانه لو كان الوجوب ثابتا قبل الشرع لعذب تاركه وان كان

يعني نفي وقوع العذاب لا صح

مسلمة ح لكن بطلان التالي ممنوع لان الآية انما تدل على نفي جوازه واجيب بان
معنى الآية ليس من شاننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعث فان مثل هذا
التركيب كثيرا ما يستعمل في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما
كنا لاعبين والوارد الوقوع لقيل وما نعذب حتى نبعث رسولا ويؤيده
ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب
قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا فنلزمهم الحجة ثم ان صاحب الكشاف لما قرر
معنى الآية هكذا استشعر ان الآية ح تدل على عدم الوجوب قبل البعثة كما هو
مذهب اهل السنة فاول دفعه فقال فان قلت الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسول
لان معهم ادلة العقل التي بها يعرف الله عز وجل وقد اغفلوا النظر وهم متمكنون
منه واستيجابهم العذاب لاغفالهم النظر فيما معهم وكفرهم لذلك لا لاغفالهم
الشرائع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان قلت
بعثة الرسول من جملة التنبيه والايقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولون كنا
غافلين فلولا بعثت الينا رسولا ينبهنا على النظر في ادلة العقل انتهى ولما
كان كل ما ذكره في السؤال والجواب مبنيا على الاصول الاعتزالية اعرض عنه
القاضي واكتفى ببيان ان في الآية دلالة على خلاف مذهبهم واطلق الدليل ولم
يقيده بكونه الزاميا تنبيها على امكان جعله تحقيقيا كما عرفت وان كان الظاهر
كونه الزاميا على ما حققنا الخ

قوله تعالى

قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا في سورة الكهف قال القاضي اعمالا نصب
على التمييز وجمع لانه من اسماء الفاعلين قال بعض الفضلاء يشير الى ان الاخسرين
بمعنى الخاسرين انتهى اي فيصح بان الاعمال جمع مال اشارة الى ان الاخسرين
مجرد عن الزيادة التي يدل عليها اسم التفضيل ويستعمل بمعنى اسم الفاعل يعني
الخاسرين ووجه الاشارة ان التمييز اذا كان صفة كانت عبارة عن المتصف
متحدا معه بالذات محمولا عليه بالمواطات حتى ان النحاة صرحوا بانه يحتمل الحال

سورة الكهف

كازروني

بان تكون الاعمال جمع عامل كالاشهاد جمع شاهد

ايضا

ايضا وجوز ان يكون ذي الحال بمعنى ومن البين ان افعل التفضيل يمتنع اتحاده مع اسم الفاعل
لانه يدل على الموصوف بالزيادة في اصل الفعل على غيره واسم الفاعل يدل على الموصوف
باصل الفعل فلا تلازم من كونهم عاملين متصفين باصل العمل كونهم خاسرين متصفين
باصل الخسران لا كونهم متصفين بزيادة الخسران وان كانوا كذلك في نفس الامر فالمعنى
على تقدير كون الاعمال بمعنى العاملين ان يكون الاخسرون بمعنى الخاسرين كيف والاتصاف
باصل الضرب مثلا انما يستلزم كون الشخص ضاربا لا اضرب هذا ما قصده ولما
لم يهتد اليه الناظرون خطاؤه وجزموا بانه غلط وانا وجدت الكلام اخيك محملا
صحيحا فلا تقدمن الى تخطئته فيخطئ ابن اخت خالتك الخ

قوله تعالى

في سورة الكهف قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات
ربي ولو جئنا بمثله مددا استشكل في هذه الآية بانها تشعر بنفاد كلمات الله
لان المفهوم منها ان ههنا نفادين والنفاد الاول قبل النفاد الثاني اقول في دفعه
ان هذه القبلية زمانية وهي عبارة عن تحقق الشيء في زمان لا يتحقق فيه الآخر
وذلك اعم من ان لا يتحقق ذلك الآخر اصلا او يتحقق لكن لا في ذلك الزمان بل في
زمان لاحق وذلك لما تقرر من ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فيصدق
ان البحر مع مثله ينفد اذا ثبت نفاده ويتحقق في زمان لا يتحقق فيه نفاد الكلمات
لعدم نفادها بالعدم تناهيها وفي عبارة القاضي حيث قال والمتناهي ينفد قبل ان ينفد
غير المتناهي لا محالة اشارة الى ما ذكرنا واما ما قيل القبلية والبعدية متضائفان
والمتضائفان متكافئان في الوجود ذهنا وخارجا ففيه انهم صرحوا بان القبلية
والبعدية من المعقولات الثانية وانهما لا يتضايفان الا في الذهن ضرورة امتناع
اجتماع القبل والبعد الزمانيين وهو ظاهر الخ

سورة الكهف

قال القاضي في تفسير قوله تعالى في سورة مريم فتمثل لها بشرا سويا ولعله ليهيج
شهوتها فتنحدر نطفتها الى رحمها قيل عليه هذا مع مخالفته لمقام بيان اثار القدرة
الخارقة للعادة يكذبه قوله تعالى قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا

سورة مريم

ابو السعود

فانه شاهد عدل بانه لم يخطر ببالها شائبة ميل ما اليه فضلا عما ذكر من الى آية المترتبة
على اقصى مراتب الميل والشهوة اقول انه مع موافقته لذلك المقام يصدقه ذلك
القول ايضا اما الاول فلان خلق شخص انساني من ماء واحد اثر من آثار القدرة الخارقة
للعادة اذ العادة الالهية جرت على خلقه من مجموع ماء الرجل والمرأة كما نطق به
قوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج وقوله تعالى يخرج من بين الصلب
والترائب اما الخلق لا عن ماء اصلا وان كان ايضا من آثار القدرة الخارقة
للعادة الا ان الاسباب العادية ليست بمرفوضة بالكلية كما في خلق يحيى حيث ذهب
لزكريا بعد ما اصلح له زوجه للولادة وكانت عاقرا بل نقول ذلك ليس من مراتب
القدرة لما تقرر في محله ان ايجاد شيء لا عن شيء محال بل لا بد من سنخ للمعلول قابل
لان يتطور باطوار مختلفة لا يقال هذا لا يتمشى في الجعل الابداعي الذي هو ايجاد
الايس عن الليس لانا نقول ذلك بالنسبة الى الخارج والا فالصور العلمية
التي يسمونها اعيانا ثابتة سنخ لها واصلها وهي قديمة صادرة عنه تعالى بالفيض
الاقدس والابداعيات بالفيض المقدس وقد تبين هذا في محله واما الثاني فلان
استعاذتها بالله ينبئ عن تهييج شهوتها وميلانها اليه ميلا طبيعيا على نحو
ما قال تعالى حكاية عن يوسف والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن
من الجاهلين وقال هذا القائل في تفسيره اي أمل الى اجابتهن على قضية الطبيعة
وحكم القوة الشهوية ثم ان هذا الميل لا ينافي عفتها بل يحققها لكونها طبيعيا
اضطراريا غير داخل تحت التكليف كما قال هذا القائل ايضا في سورة يوسف
في تفسير قوله تعالى وهم بها اي مال اليها بمقتضى الطبيعة البشرية وشهوة
الشباب ميلا جبليا لا يكاد يدخل تحت التكليف لا انه قصدها قصدا اختياريا
الا ترى الى ما سبق من استعصامه المبني على كمال كراهته له ونفرته عنه وحكمه
بعدم افلاح الظالمين انتهى واستعصامه السابق هو ما حكى عنه بقوله تعالى قال
معاذ الله انه ربي احسن مثواي فنعلم ان الاستعاذة بالله تعالى من امر مكروه

لاينافي

لاينافي الميل اليه ميلا طبيعيا ويجامع العفة كما في الزاهد المشتهي للحرام التارك
تركا اختياريا كما بينوا في الفرق بين الشوق والارادة جعلنا الله واياكم
من اهل السعادة الخ

قال عز من قائل ولقد مننا عليك مرة اخرى اذ اوحينا الى امك ما
يوحى ان اقذفيه فسر القاضي رحمه الله ما يوحى بما لا يعلم الا بالوحي او ما ينبغي ان
يوحى ولا يخل به يريد ان ما يوحى لم يقصد به التفخيم والتهويل الا لقيل اذ اوحينا
كما في قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى وقوله تعالى فغشيهم من اليم ما غشيهم
هو مثل ما يقال هذا انما يكتب وهذا انما يحفظ اي مما يجب ان يكتب ومما يجب ان
يحفظ فما يوحى معناه ما يجب ان يوحى ولا شك ان كونه واجبا ان يوحى اما لانه
لا سبيل الى معرفته سوى الوحي واليه اشار بقوله اي ما لا يعلم الا بالوحي واما لان
الاخلال به مفوت لمصلحة لا يليق الاخلال بها كانقاذ نبي من عدو وعوى واليه اشار
بقوله او ما ينبغي ان يوحى ولا يخل به وانما قدم الاول لانه اشد ملايمة بما بعده
من تفسيره بقوله ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم الآية فانه مما لا يعلم
الا بالوحي فهذا التفسير دليل على ذلك المعنى وان كونه مما يجب ان يوحى
لعدم الاهتداء اليه بدون الوحي هذا ما اوحي الي في حل هذا المقام والعلم عند الله
الملك العلام فهذا انما يكتب ويحفظ الخ

قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة بان احلنا النطفة البيضاء علقة
حمراء فخلقنا العلقة مضغة فصيرناها قطعة لحم فخلقنا المضغة عظاما
بان صلبناها قال رحمه الله ولما كان الخلق الذي بمعنى الايجاد لا يتعدى الى مفعولين
اشار المص الى انه في هذه المواضع الثلثة بمعنى الجعل والتصيير الا انه لما كان
تصيير شيء شيئا وجعله اياه اما بحسب الذات كتصيير الماء حجرا وبالعكس وحقيقته
ازالة الصورة الاولى عن المادة وافاضة صورة اخرى عليها واما بحسب الوصف
كتصيير الجسم اسود بعد ما كان ابيض وحقيقته افاضة الاعراض على المحل القابل

سورة طه

سورة المؤمن

معنى التعدي الى المفعول وصول معنى الفعل الى المفعول كالضرب مثلا تعديه بوصول الضرب الى المضروب من اشباه سيوطي

على ان الفرق بين الشهوة والارادة ان الشهوة [illegible] مولانا جلال الدين الدواني

لها اشار المص الى ان الاول والثالث من قبيل الثاني والثاني من قبيل الاول
حيث قال في الاول والثالث بان احلنا وبان صلبنا فان فيه اشارة
الى ان الجعل والتغيير في الاول من وصف البياض الى وصف الحمرة وفي الثالث
من وصف الرخوة الى الصلابة واما الثاني فقد قال فيه مصيرنا ها قطعة لحم
اي بدلن ذات العلقة ذات المضغة فعلم ان تغيير التعبير في التفسير ليس
لمجرد التفنن في العبارة فان قلت فعلى هذا يكون صيرورة النطفة علقة
وكذا صيرورة المضغة عظاما من باب الحركة في الكيف لتعاقب الكيفيات
على موضوع واحد ويكون صيرورة العلقة مضغة من باب الكون والفساد
لتعاقب الصور على مادة واحدة مع ان قول المص بعيد هذا التفاوت
الاستحالات يدل على ان جميع هذه الاطوار من قبيل الحركة الكيفية اذ الاستحالة
هي الحركة في الكيف قلت قد اطلقوا الاستحالة على تعاقب الصور ايضا على ان
الكون والفساد يستلزم الحركة في الكيفية الاستعدادية فان استعداد المادة
للصورة الاولى الفاسدة ياخذ في الانتقاص واستعدادها للصورة الثانية
الكائنة ياخذ في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة
الى حيث تزول عنها الصورة الاولى فتحدث فيها الثانية دفعة فتوارد هذه
الاستعدادات التي من مقولة الكيف على موضوع واحد لا يقال الظاهر ان الاول والثالث
كما تتحقق فيهما الحركة الكيفية كما اشار اليه المص تتحقق فيهما الكون والفساد ايضا اذ الحق
بان النطفة متحدة مع العلقة بحسب الحقيقة وكذا المضغة مع العظام وانما الاختلاف
في الاول بحسب البياض والحمرة وفي الثاني بحسب الرخوة والصلابة بعيد جدا بل الظاهر
انه تعاقبت في جميع هذه الاطوار على مادة واحدة صور بحسب تعاقب الاستعدادات
الى ان انتهت الى الصورة الانسانية لانا نقول كون اطوار الخلق استحالات سوى طور العلقة
والمضغة مما بينوه فلا يسمع بمجرد الاستبعاد والله ولي الارشاد سورة يس وايلاء
حرف النفي الشمس للدلالة على انها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها قيل لا يخفى عليك

بريدا

كاذهب اليه الفاضل السعد

سورة يس

خفاء

خفاء وجه الدلالة الا ان يقال المراد الدلالة من اول الامر على انه يجعل النفي لكون ملاك
الامر هنا غير ما ذكره في حيز الدلالة ادعاء وانت خبير بما فيه من التكلف سعدي
قوله الا ان يقال غرضه ابداء وجه الدلالة وبيان ان كلمة على في قوله على انه يجعل صلة للدلالة
وقوله في حيز الدلالة متعلق بيجعل النفي اي نفي الشمس نفسها وقوله ادعاء قيد
للجعل المذكور وقوله لكون ملاك الامر علة للارادة الدلالة من اول الامر على الجعل المذكور
فحاصله ان ملاك الامر هنا والغرض المسوق له الكلام هو نفي سرعة السير عن الشمس لا ما ذكره
المصنف لابتنائه على نفي الشمس المنبئ عن عدم استقلالها الا ان الايلاء المذكور يدل
من اول الامر ان مدلول هذا الكلام ومفاده هو نفي الشمس نفسها ادعاء وانها منزلة
منزلة المعدوم وبهذا الاعتبار يدل على انها مسخرة بخلاف ما لو قيل الشمس لا ينبغي
لها الآية فانه لا يدل على ما ذكره ولما كان في هذه الاعتبارات نوع خفاء وغموض قال
وانت خبير بما فيه من التكلف وقد وقع في بعض النسخ هكذا لكون ملاك الامر هنا عين
ما ذكره فعلى هذا قوله في حيز الدلالة متعلق بما ذكره وقوله عين ما ذكره مفعول ثان
ليجعل والضمير في قوله لكونه راجع الى النفي والمراد بالنفي هو النفي الواقع في الواقع
فالمعنى ان المراد الدلالة من اول الامر على انه يجعل النفي الذي هو ملاك الامر
في هذه القضية لكونها سالبة عين ما ذكره المص في حيز الدلالة في قوله للدلالة
على انها مسخرة الخ ولا شك ان هذا ايضا مراد ادعائي لان ملاك الامر وان
كان هو النفي الا انه نفي الوصف عن الشمس لا نفي الشمس نفسها الدال على
انها مسخرة الخ وشتان ما بينهما ~~الى سورة الصافات~~ بازلوا
سورة ابرهيم ولا ولوح
قال البيضاوي الصفد القيد وسمي به العطاء لانه يرتبط بالمنعم عليه وفرقوا
بين فعليهما فقالوا صفده قيده واصفده اعطاه عكس وعد واوعد
وفي ذلك نكتة انتهى قوله وفي ذلك نكتة وهي ان الهمزة للسلب فاذا كان
الصفد بمعنى القيد فالاصفاد ازالة القيد وهي عطاء وكونه عكس وعد
واوعد ان الايعاد والذي هو ازالة الوعد وعيد فلا يكون اعطاء بل تهديدا

في الكلام

بازلوا

انما النكتة في الصفد القيد ... [illegible]

[illegible marginal glosses]

وانتقاما من الفوائد القرآنية قوله تعالى في سورة الم
السجدة يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه اي يثبت في علمه موجودا
في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون اي في برهة من الزمان متطاولة فالمراد
استطالة ما بين التدبير والوقوع وقيل يدبر الامور به من الطاعات منزلا من السماء
الى الارض بالوحي ثم لا يعرج اليه خالصا الا في مدة متطاولة لقلة المخلصين والاعمال
الخلص اقول توضيحه انه لا بد ان تمضي مدة متطاولة حتى يعرج اليه عمل خالص لقلة المخلص
وندرة العمل الصالح لا ان العروج لا يكون الا في مدة متطاولة فلا يرد ما قيل ان
قلة الاعمال الخالصة لا تقتضي بطوء عروجها بل قلته ثم من الفوائد القرآنية

سورة الانفال قال الله سبحانه عز وجل انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة ومما
رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق
كريم تمسك بهذه الاية جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج على ما ذهبوا اليه من ان الايمان
مجموع الامور الثلثة التصديق والاقرار به والعمل بموجبه خلافا للحنفية والاشاعرة فان العمل
غير داخل فيه عندهم الا انه لا بد من انضمام الاقرار اليه للمتمكن منه عند الاولين لكنه ركن
يحتمل السقوط بعذر كالاكراه وعند الاخرين خارج يعتبر لاجراء الاحكام وتمسك بهذه الاية
ايضا الشافعية على جواز الاستثناء في الايمان بان يقول انا مؤمن ان شاء الله خلافا
للحنفية فانه شك في الايمان وهو كفر ووجه التمسك الاول ان الاية ناطقة بزيادة الايمان
والتصديق لا يقبل الزيادة والنقصان فاذن العمل داخل فيه فيزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
ووجه التمسك الثاني ان الله تعالى ذكر اولا من اعمال الحسنة اعمال القلوب من الخشية والاخلاص
والتوكل ثم عقب باعمال الجوارح من الصلوة والصدقة ثم رتب عليهما انهم هم المؤمنون
حقا وان لهم درجات من الجنة وتعقيب المشار اليه بالاوصاف يدل على انها علة لا
يرد بعض من الحكم فلو صح القطع بالايمان لصح القطع بالجنان والتالي باطل بالاجماع على
انه لا يجوز القطع بكون احد من اهل الجنة سوى العشرة المبشرة فمن قال انا مؤمن حقا

لابد له

سورة الم السجدة

جواز الاستثناء في الايمان

لا بد له ان يقول اني من اهل الجنة وان لي درجات عند الله هذا وقد ترى تقلب وجهك
فيما قلناه في المسئلتين تحقيقات ترضاها فول وجهك شطرنا والق السمع
وانت شهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد
فنقول الحق في مسئلة الايمان ان الايمان هو التصديق اليقيني والمراد بالزيادة في الاية ما هو
بحسب الكيف لا الكم فان اليقين له مراتب متفاوتة شدة وضعفا ادناها مرتبة علم
اليقين واعلاها حق اليقين واوسطها عين اليقين ومثلوا في بيان الفرق بينها
بان مشاهدة كل ما يرى بواسطة نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض
ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتاثير النار فيما تصل اليه بمحو هويته
وتصييره نارا كالحديدة المحماة بمثابة حق اليقين فيقين اهل الاستدلال بالبرهان
من قبيل علم اليقين واما يقين اصحاب الكشف والعيان كالانبياء والاولياء فمن قبيل
العين او الحق على حسب طبقاتهم وتفاوت درجاتهم على ان لعلم اليقين ايضا مراتب
متفاوتة قوة وضعفا وتحقيقه ان للايمان وجود عيني اصيلي ووجود ذهني ظلي ووجود
في العبارة ولا شك ان الوجود الاصيل لكل شيء هو منشأ ترتب الاثار فالوجود الاصيل
للايمان هو حصول المعارف الالهية بنفسها في القلب واما تصورها فانه وجود ظلي ومنشأ
الاتصاف هو الاول لا الثاني فان من تصور الايمان لا يصير مؤمنا كما ان من تصور الكفر
لا يكون كافرا ثم ان الصور العلمية انوار فائضة من المبدأ الفياض فمن شرح الله
صدره للاسلام فهو على نور من ربه فاذن حقيقة الايمان نور حاصل للقلب بسبب ارتفاع
الحجاب بينه وبين الحق وهذا النور قابل للاشتداد والنقصان فكلما ارتفع
الحجاب بهداية الله وتوفيقه ازداد النور وتكامل الى ان ينبسط في زوايا القلب
فينشرح الصدر ويطلع على حقائق الاشياء وينكشف له الغيوب ويعرف كل شيء
على ما هو عليه فيظهر له صدق النبي عليه الصلوة والسلام في جميع ما اخبر عنه فينبعث
من قلبه داعية العمل بكل ما امر والاجتناب عن كل محذور فيضاف الى نور معرفته
انوار الاعمال الصالحة والاخلاق الفاضلة فترى المؤمنين والمؤمنات يوم القيمة

علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين

يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا
نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فان الايمان كشجرة طيبة اصلها
ثابت في ارض القلب وفرعها في السماء تنمو وتنبت وتزيد في اقطارها تخليتها
عن الرذائل وسقيها بماء ينابيع الاخلاق الحسنة والاعمال الصالحة واليه اشير بقوله
تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه واما الوجود الذهني للايمان فملاحظة
المؤمن للتصديق القلبي وما يتبعه من الانوار والمعارف ومطالعته له ولمواقعه
واما الوجود اللفظي فشهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولا يخفى ان
مجرد الوجود الذهني وكذا مجرد التلفظ بكلمة الشهادتين من غير ان يحصل عين الايمان والنور
المذكور لا يفيد كما لا يفيد للعطشان تصور الماء البارد ولا التلفظ به بل بمجردهما
لا يصير الانسان مؤمنا فان المؤمن هو من اتصف بالايمان بان حصل فيه الايمان بذاته
لا بتصوره وحصل فيه صورته كما ان الصحيح من حصل فيه صفة الصحة لا من تصورها والا لانقلب
المريض بتصور الصحة صحيحا ولصار الفقير بتصور الغنى غنيا ثم ان التعبير عما في الضمير لما لم
يتيسر الا بواسطة النطق المفصح عن كل خفي كان للتلفظ بكلمة الشهادة وعدم
التلفظ بها مدخل عظيم في الحكم بايمان المرء وكفره فتصح حمل ذلك وما تحرر في مسلكهم العلماء
هذا هو التحقيق في هذه المسئلة فالآن انشرع في تحقيق مسئلة الاستثناء في الايمان
فنقول وبالله التوفيق ذهب الامام ابو حنيفة رضي الله عنه الى ان الايمان لما كان عبارة عن
التصديق وهو امر معلوم الحد والحقيقة لم يتصور الشك فيه لانه ان حصل هذا التصديق
بذاته فيه فهو مؤمن قطعا وجزما والا فهو كافر قطعا ونظيره هذا الجسم الابيض فانه بعد حصول
البياض فيه لا يحتمل الشك في كونه ابيض فهو ابيض قطعا فكذا ما نحن فيه لا يتصور ان
يحصل له التصديق ولا يكون له علم بذلك فيشك فيه لانا نقول قد تقرر ان من علم شيئا
فهو بحيث اذا رجع الى وجدانه علم انه يعلم ذلك الشيء فمن راجع الى نفسه ولم يعلم انه
مصدق للنبي عليه الصلوة والسلام فيما جاء به وشك فيه فهو ليس بمصدق فيكون
كافرا ثم ان الايمان له لوازم كالسعادة واستحقاق الجنة والدرجات عند الله فحصول

الوجود الذهني للايمان

الاستثناء في الايمان

الايمان

الايمان فيه يستلزم حصول لوازمه لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم فمن حصل
فيه الايمان يصح ان يقول انا مؤمن حقا وسعيد ومن اهل الجنة ومستحق للدرجات
عند ربي كما ان الجسم اذا صار ابيض صار مفرقا للبصر لكونه لازما للبياض نعم يمكن
ان يزول الايمان عن الشخص فيزول لوازمه ايضا فيصير كافرا وشقيا ومن اهل
النار ومستحقا للدركات كالابيض اذا صار اسود فانه كما يزول عنه البياض يزول
لازمه ايضا تفريق البصر فيكون اسود وقابضا للبصر فعلى هذا يتبدل السعادة و
الشقاوة فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد ويصح ايضا الحكم بكونه مؤمنا
في علم الله تعالى لكون الاشياء الواقعة معلومة له تعالى كما يدل عليه عبارة الامام
الاعظم في الفقه الاكبر حيث قال لا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكنه خلقهم اشخاصا والكفر
والايمان فعل العباد ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرا فاذا آمن بعد ذلك
علمه مؤمنا في حال ايمانه من غير ان يتغير علمه وصفته هذا واما الشافعية والمحدثون
والاشاعرة فقد ذهبوا الى جواز الاستثناء في الايمان وان السعادة والشقاوة
لا يتبدلان وان المدار على الخاتمة فالمؤمن من ختم على الايمان فالسعيد سعيد في بطن
امه والشقي شقي في بطنها والخاتمة على وفق الفاتحة فلما لم يكن الخاتمة معلومة
ولم يحصل لاحد الجزم بايمانه عند الموت صح الاستثناء ورد هذا التوجيه بان الخوف
من سوء العاقبة مذهب جميع اهل السنة والمخالف فيه ليس الا المعتزلة فيكون النزاع بينهم
الفريقين لفظيا وليس كذلك فان النزاع في الايمان الحالي هل مقطوع به ام
مشكوك ونقل في كتاب الحجة عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قيل له هذا يزعم انه مؤمن
قال سلوه اقي الجنة هو ام في النار فسألوه فقال الله اعلم فقال له ابن مسعود فهلا
وكلت الاولى كما وكلت الاخرى وبعضهم وجه كلامهم بان مرادهم الاستثناء
على سبيل التبرك كما في قوله عليه السلام انا ان شاء الله بكم لاحقون في كلام المقابر مع كون
اللحوق مقطوعا ورد هذا ايضا بان المراد باللحوق مجرد اللحوق في صفة الموت
بل المراد اللحوق في المكان والدرجة على ان اللحوق مستقبل وهو من حيث انه مستقبل

تنقل اللطيف

تبدل السعادة بالشقاوة والشقاوة بالسعادة

الاستثناء على سبيل التبرك

محتمل الطرفين فلا استثنا فيه وجه بخلاف انا مؤمن فانه حال والاستثنا فيه غير معقول
المعنى ولو كان على سبيل التبرك فان من قال انا حي ان شا الله ولو كان تبركا
يكون ضحوكة للناظرين وسخرة للساخرين فان قلت قد طال الكلام في تحقيق المقام
قلت لا تضق صدرك ولا تضجر قلبك فان المطلب عال وصعب المنال فشيا
فشيا فان القناة التي شاهدت رفعتها تنمو وتنبت انبوبا فاعلم ان هذا الاختلاف
متفرع على اختلاف آخر وهو ان جمعا من الحكما كارسطو واتباعه ذهبوا الى ان النفوس
البشرية متشابهة وان الاختلاف انما هو بالصفات والملكات بحسب العوارض والادلات ت
وبه يشعر قوله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الاية وقوله تعالى ولولا
ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج ج
عليها يظهرون وحديث ما من مولود الا يولد على الفطرة ايضا ناظر الى هذا واختار
الائمة الحنفية هذا المذهب كما يدل عليه العبارة المنقولة عن الامام في الفقه الاكبر
حيث قال ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا بل خلقهم اشخاصا وذهب بعض الحكما الى انها
مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحتها انواع مختلفة قيل شبيه بهذا قوله عليه الصلوة والسلام
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه الصلوة والسلام الارواح
جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف واليه يشير قوله تعالى
ايضا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين واختار
الشافعية والمحدثون هذا المذهب فعلى هذا كما ان الشي قد يقتضي بطبعه امرا
وبواسطة قوة غريبة عرضية امرا آخر يخالفه بحيث اذا زال المانع عاد بطبعه
الى مقتضاه كالحجر المرمي الى الفوق المقتضي بطبعه السفل فانه يتصاعد الى ان يزول
عنه الميل المصعد المستفاد من الخارج ثم يعود بطبعه الى السفل كذلك النفوس
على تقدير الاختلاف فما يكون مقتضى بعضها الايمان وان عرض له الكفر بواسطة امور خارجية
كمصاحبة الاشرار وتقليد الاباء واتباع الرسوم والعادات ويكون مقتضى
البعض الكفر وان عرض له الايمان فيعود الكل بالاخرة الى مقتضى فطرته لان ما بالذات ت

لايزول

الاختلاف ها،

لايزول ولا يتخلف ولا يتخلف فكل ميسر لما خلق له فالايمان منه ما هو فطري ومنه
ما هو غير فطري فالشخص وان كان جازما بانه مؤمن لكنه غير جازم بان ايمانه
فطري ام عارض فالاستثنا يعود الى هذا فهم اعتبروا الايمان الفطري المنبعث
عن الذات وجوزوا الاستثنا فانا على تقدير التشابه كما اختاره الائمة الحنفية
فلا يتصور هناك فطري وعارضي بل العبرة الى اختيار العبد وكسبه فان اختار
الايمان فهو مؤمن جزما وان اختار الكفر فهو كافر جزما كما يدل عليه عبارة الفقه الاكبر
حيث قال فالكفر والايمان فعل العبد نعم هل يستمر على هذا الايمان ويختم عليه وهو
معنى حسن الخاتمة فليس بمجزوم به لاحد بالاتفاق وليس النزاع فيه فان قلت قد
جادلتنا فاكثرت جدالنا ان الامر تشابه علينا فبين لنا اي الفريقين خير
مقاما واحسن تاويلا قلت عم يتساءلون عن النبا العظيم والمطلب الجسيم فاستمعوا
لما يتلى رشدا والجامع مشاعركم ما يلقى وهو ان النفوس لها نشات متعددة جاءت
في بعضها مختلفة وفي بعضها متشابهة فان الله عز وجل خلقها اول مرة متشابهة
ثم انشاها ثانية مختلفة كما ورد في الخبر ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره
فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطاه ضل فان الخلق في ظلمة اشارة الى
النشاة الاولى وهي فيها متشابهة في ظلمة وقوله ثم رش عليهم من نوره اشارة
الى النشاة الثانية وهي فيها مختلفة ضال ومهتد ثم انشاها ثالثة في موطن الميثاق
وهي فيها ايضا متشابهة كالنشاة الاولى فلهذا قالوا باسرهم بلى كما ورد في الاية وفي
الحديث ثم انهم يولدون على وفق هذا الميثاق كما ورد في الحديث كل مولود يولد على
فطرة الاسلام فابواه يهودانه وينصرانه وورد في حديث آخر ايضا اني خلقت
عبادي حنفاء كلهم وانهم اتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ثم انهم يمتازون
باختيارهم واكتسابهم على طبق النشاة الوسطى قبل الميثاق كما بداكم تعودون
فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة ولما تبين ان هناك نشات ولكل نشاة
حكم على حدة ارتفع ما يتوهم من التناقض والاختلافات بين الايات بعضها ببعض

الايمان الفطري
وغير الفطري

الاجماع الذي تنقل الى ... بين المجتهدين النزاع
... ايضا ... بين
صح

النشاة
متعددة

وكذا بين الاحاديث وكذا بينها وبين الآيات لان كلا منها حكاية نشأة
من تلك النشآت حسبما يقتضيها المقام والاختلاف بين الفريقين ايضا
من هذا القبيل لان علماء الفريقين اصحاب فتوح وارباب مكاشفات
والعوالم مختلفة والمقامات متفاوتة تفتح الله تعالى على كل منهم بابا الى
عالم يناسب استعداده ويلايم مشربه فيتكلم على وفقه قد علم كل اناس مشربهم
فاختلافهم عين الرحمة وهم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة دامت بركات
انفاسهم الى يوم الدين وحشرنا الله في زمرة اتباعهم اين هذا ما عندي في تحقيق
المسئلتين فان رددتها الخ حزونه فسيقبلها الا هرون

قوله تعالى في سورة التوبة وستردون الى عالم الغيب والشهادة الآية قيل وعن ابن
عباس رضي الله عنه الغيب ما يسرونه من الاعمال والشهادة ما يظهرونه كقوله تعالى يعلم
ما يسرون وما يعلنون فالتقديم للتحقيق ان نسبة علمه المحيط بالسر والعلن
واحد على ابلغ وجه واكده بايهام ان علمه تعالى بما يسرون اقدم منه بما يعلنون كيف لا وعلمه
سبحانه تعالى بمعلوماته منزه عن ان يكون بطريق حصول الصورة بل وجود كل شئ وتحققه في نفسه
علم بالنسبة اليه تعالى وفي هذا المعنى لا يختلف الحال بين الامور البارزة والكامنة انتهى وفيه بحث
عليك ان هذا قول بكون علمه تعالى بالاشياء حضوريا لا انطباعيا وحصوليا وقد زيفوه
وابطلوه لشمول علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات الممكنة والعلم الحضوري يختص بالموجودات
العينية لانه حصول المعلوم بصورته العينية عند العالم فكيف لا يختلف الحال فيه بين الامور
البارزة والكامنة مع ان الكامنة يشمل المعدومات ممكنة كانت او ممتنعة ولا يتصور
فيها التحقق في نفسه حتى يكون علما له تعالى وتحقيق علم الواجب بالاشياء من المباحث المشكلة
والمسائل المعضلة ولو امسك هذا القائل في امثال هذه المطالب لكان
خيرا له اذ بالتفوه بامثال هذه المزيفات تبين انه لم يحم حوم ما تقرر
عندهم من التحقيقات وقد حققنا هذا المقام في بعض تعليقاتنا بما لا مزيد عليه
فليطلب ثمه

فضله في الفوائد الخاقانية

والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا امكان
في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن
وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما
متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم ان تحصل
بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولها الى نقطة الحمل في وقت معين وهذا العلم ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم
تحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلا والا لزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته
ليس في علمه كانت وكائن ويكون بل هو حاضر عنده في اوقاتها ازلا وابدا اما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي
يحقق هذا المقام ويحترز عما يتسرع اليه الاوهام
من المحاكمات

[illegible]

قضاء الله اقتضاؤه في الازل لما سيكون من الاشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ما هو عليه الاشياء في الوجود والقدر حصول الاشياء في
على وفق ما في القضاء فان قلت لما وجب ان يكون حصول الاشياء في الكون على وفق القضاء الازلي كان جميع الافعال بقضاء الله وقدره فكان
الكفار وفسق الفساق ايضا بقضاء الله وقدره وكما لم يقدر العبد على تغيير ما قضاه الله عليه وقدره لم يقدر الكفار على الايمان والفساق على التقوى
واذا لم يكونا قادرين عليهما لا يصح تكليفهم بهما لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قلت لا يلزم من عدم القدرة للعبد على تغيير المقدر الازلي
ان لا يقدر على خلافه وانما يلزم ذلك لو لم يكن المقدر في الازل ما يختاره العبد فيما لا يزال بارادته من الطرفين المقدورين له بيان ذلك ان البارئ تعالى
علام الغيوب يعلم في الازل مثلا ان الكافر القادر على كل واحد من الايمان والكفر يختار الكفر فيما لا يزال بارادته ويكسبه عند من يقول بالكسب
فقدر كفره وكتبه في اللوح المحفوظ وان المؤمن القادر على كل واحد منهما يختار بارادته الايمان فقدر ايمانه وكتبه فيه نظير ذلك ان لزيد طريقين
الى مقصده عال وسافل وله قدرة على قطع كل واحد منهما حين اراد قطعه وقبل ان يريد قطع احدهما ويشرع في القطع يعلم عمرو ان زيدا بارادته
سيختار الطريق العالي ويقطعه ويكتب ذلك في كتاب فكما ان علم عمرو وكتبه في الصورة المفروضة لا ينافي قدرة زيد على قطع الطريق السافل كذلك
علم البارئ تعالى وتقديره كفر الكافر لا ينافي قدرة الكافر على الايمان وكذا علمه وتقديره ايمان المؤمن لا ينافي قدرة المؤمن على الكفر والحاصل ان البارئ تعالى
قدر من طرفي المقدور ما يعلم ان العبد بارادته يفعله لا انه يقدر فعلا ويجبر العبد على ان يفعله فاعرف ذلك

نقل من رسالة [illegible] محمد [illegible]

[illegible]

الاصل العلم فعلي وانفعالي وغيرهما وواجب وممكن الشرح العلم ينقسم الى واجب وممكن فالواجب كعلمه تعالى بذاته لانه نفس ذاته تعالى والممكن ما عداه من العلوم ص وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق فلا الدور

قوله تعالى في سورة القصص وقال فرعون يا ايها الملأ ما علمت لكم من اله غيري الآية قال القاضي وقيل المراد بنفي العلوم كقوله اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض فان معناه بما ليس فيهن وهذه من خواص العلوم الفعلية يح يريد بالرد على الكشاف في توضيحه يتوقف على تحقيق العلم الفعلي قالوا العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك فالعلم الفعلي لكونه مبادي وجود المعلوم لازم لتحقق المعلوم بمعنى انه لا يمكن ان يوجد المعلوم ويصدر عن الفاعل الا بعد ان يعلمه ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ولما كان علمه تعالى بالموجودات فعليا لكونه تعالى فاعل الكل لزم من نفي علمه بشيء نفي وجود ذلك الشيء وعلم فرعون بوجود الآلهة يكون انفعاليا لا فعليا والعلم الانفعالي لا يلزم وجود المعلوم بل الامر بالعكس فقياس نفي علمه بوجود الآلهة على نفي علمه تعالى بوجود شيء في كونه مستلزما لنفي وجود ذلك الشيء قياس مع الفارق هذا ما قصده فان قيل العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه تعالى فعليا قلنا كون العلم تابعا للنفس المعلوم وماهيته لا ينافي كونه وسيلة الى اختيار الفعل وارادته وهو المعنى بكونه علة لماهية المعلوم متبوع للعلم ووجوده تابع كما صرح به قدس سره في حواشي شرح القديم تبصر ولقد منا حت عليك مرة اخرى اذ فصلنا هذا المبحث الكلي تفصيل فخذوها بقوة وكونوا من الشاكرين

في سورة الاعراف

قوله لحديث رواه عمر رضي الله عنه واعلم ان اصحاب الحديث رووا عن عمر رضي الله عنه انه سئل عن قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية قال سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون

قوله فالواجب كعلم الله تعالى بذاته لانه نفس ذاته حمل الواجب والممكن على واجب الوجود وممكنه فانحصر مثال الواجب فيما ذكره ويحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم وبالممكن ما يقابله وكل من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل منهما وزن بالآخر فتوازنا او تواخيا في الوزن والاول في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله فنسبته كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا اذ الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا اذ لا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا وذلك لا يختلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العلم منه حط وتقدمه عليه فيجوز ان يكون العلم فعليا متقدما عليه بالذات خلقه في وجوده وتوضيح المقام ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابع هنا المتأخر عن الشيء زمانا او المستفاد منه حتى يلزم تأخره عنه زمانا او ذاتا فيلزم الدور بل نعني به كونه فرعا في المطابقة كما قررناه فانه سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس

واما اجوبة المسولة الجبرية فعن الاول ان رجحان طرف على من العبد بموجبه الشيء وليس فعلا موجودا حتى الى مرجح لوجوده فيتسلسل او ينتهي الى مرجح لوجوده من الله تعالى على ان هذا الامر النسبي المعبر عنه بالاختيار وان فرض وجوده واحتاج الى مرجح من الله تعالى لم يلزم منه الجبورية في الفعل الذي يتعلق به لتخلل الاختيار وعن الثاني بان فعله حصل باختياره والايجاب ضرر رب وعن الثالث ان علم الله تعالى تابع لمعلومه الواقع بحسب توجهات العبد الى اسبابه لا مطلقا فليس موجبا ولئن سلمنا الجابه علمه بكل ما تقدر بحق اسبابه وشرطه التي منها اختيار العبد لا يلزم الجبر لتخلل الاختيار

من تفسير الفاتحة لمولانا الفناري

خفض

ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون
ثم لما كان ظاهر الحديث غير موافق لظاهر الآية اذ المذكور في الحديث استخراج
الذرية من صلب آدم دفعة ولو اريد ذلك لوجب ان يقال واذ اخذ ربك
من ظهر آدم ذريته حاولوا التوفيق بينهما فذهب اكثر المفسرين الى ان المقاولة
المذكورة في الآية من قبيل التمثيل وتمحلوا في ارجاع الحديث اليها والى هذا ذهب
المص حيث قال في شرحه للمصابيح معنى الآية ان الله تعالى اخرج من اصلاب بني
آدم نسلهم واشهدهم على انفسهم بان نصب لهم من الادلة على ربوبيته ووحدانيته
وركب فيهم العقول والبصائر وجعلها مميزة بين الحق والباطل نزل تمكينهم من العلم
بربوبيته بنصب الدلائل وخلق الاستعداد فيهم وتمكينهم من معرفتها والاقرار
بها منزلة الاشهاد والاعتراف تمثيلا وتخييلا ونظيره قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين وقول الشاعر • قالت له ريح الصبا قرقار • فان من البين
الذي لا يشك فيه انه لا قول ولا خطاب ثمة وانما هو تمثيل وتصوير للمعنى وظاهر الحديث
لا يساعد هذا المعنى ولا ظاهر الآية فانه سبحانه وتعالى لو اراد ان يذكر انه استخرج الذرية
من صلب آدم دفعة واحدة لا على توليد بعضهم من بعض على مر الزمان لقال واذ اخذ
ربك من بني آدم ذريته والتوفيق بينهما ان يقال المراد من بني آدم في الآية آدم
واولاده وكانه صار اسما للنوع كالانسان والبشر والمراد بالاخراج توليد بعضهم من بعض
على مر الزمان واقتصر في الحديث على ذكر آدم اكتفاء بذكر الاصل عن ذكر النوع وقوله
عليه السلام في الحديث مسح ظهر آدم يحتمل ان يكون الماسح هو الملك الموكل على تصوير
الاجنة وتخليقها وجمع موادها واسند اليه تعالى لانه هو الآمر به كما اسند التوفي اليه
في قوله تعالى يتوفى الانفس حين موتها والمتوفي لها هو الملك لقوله تعالى توفتهم
الملائكة ويحتمل ان يكون الماسح هو الله تعالى ويكون المسح من باب التمثيل وقيل
هو من المساحة بمعنى التقدير كانه قال قدر ما في ظهره من الذرية انتهى كلام المص

ففي ذلك

وحدانيته •

• نظر

كازروني

ففي ذلك الشرح وبما صرح به المص في ذلك الشرح من قوله بنصب الادلة على ربوبيته
ووحدانيته اندفع ما يقال ان اقرار الذراري بربوبيته لا ينافي الشرك لان
المشركون قائلون بربوبيته تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ثم
انهم استدلوا في وجوب حمل الآية على هذا المعنى وصرفها عما يقتضيه ظاهر الحديث
والتوفيق بينهما بهذا الوجه بقوله سبحانه ان يقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين
فقالوا ان كان هذا الاقرار عن اضطرار حيث كوشفوا بحقيقة الامر وشاهدوه
عين اليقين فلهم يوم القيمة ان يقولوا شهدنا يومئذ فلما زال عنا علم الضرورة
ووكلنا الى ارائنا كان منا من اصاب ومنا من اخطأ وان كان عن استدلال
ولكنهم عصموا عنده من الخطأ فلهم ايضا ان يقولوا ايدنا يوم الاقرار بتوفيق وعصمة
وحرمنا هما من بعد ولو امددنا بهما ابدا لكانت شهادتنا في كل حين كشهادتنا
في اليوم الاول فقد تبين ان الميثاق ما ركب الله فيهم من العقول واتاهم من
البصائر لانها هي الحجة الباقية المانعة لهم عن قولهم انا كنا عن هذا غافلين لان
الله تعالى جعل هذا الاقرار والتمكن من معرفة ربوبيته ووحدانيته حجة عليهم في الاشراك
كما جعل بعث الرسول حجة عليهم في الايمان بما اخبروا عنه من الغيوب والحاصل انه لو لم يأول
الآية بما ذكر لزم ان لا يكونوا محجوبين يوم القيمة وقد يجاب باختيار كل من الشقين
ودفع محذوره اما الاول فبان يقال اذا قالوا شهدنا يومئذ فلما زال علم الضرورة
ووكلنا الى ارائنا كان كذا ينادي ايها الكذابون متى وكلتم الى ارائكم الم نرسل رسلنا
تترى ليوقظوكم عن سنة الغفلة واما الثاني فبان يقال ان هذا مشترك الالزام
فانه اذا قيل لهم الم نمنحكم العقول والبصائر فلهم ان يقولوا انا اذا حرمنا اللطف والتوفيق
فاي منفعة لنا في العقل والبصيرة ورد ايضا ما ذكروه في تأويل الحديث بان آخره
المنقول عن ائمة الحديث ينافي هذا التأويل وهو قوله عليه السلام ثم اعادهم جميعا
في صلبه فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء
ولا يحتمل هذا التأويل الحديث الصحيح الذي رواه ابن عباس رضي الله عنه وهو ان النبي صلى الله عليه

قوله اما الاول فبان يقال ان الغفلة الاولى ليس لهم يوم القيمة ان يقولوا
وكلنا الى ارائنا بل زال علم الضرورة المبني على كشف الحقيقة الامر في خرقه
على اليقين فلا ينفع الذكر الحذر
للعلامة الكازروني

قوله واما الثاني فبان يقال انه اذا كان المراد لهم يوم القيمة
ان يقولوا ايدنا يوم الاقرار بتوفيق وعصمة عن الخطاء
في الاستدلال بطريق عدم خلق القدرة على الخطاء في ذلك
اليوم وحرمناهما بعد لا يكون مشترك الالزام الا
بانبات خلق القدرة على الخطاء في ذلك اليوم بخلاف
هذا اليوم
للعلامة المشار

وعلم ذو دبابا اوه المنفرد عن ان الحديث بما في الثانية
قبل الشيخ الغير المعزي الى مخالفة
للتاويل لانه ولا لا يخفى
للتاويل اللازم
للعلامة النقل

قال اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان يعني واديا بجنب عرفة فاخرج من صلبه كل
ذرية ذراها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا اي عيانا قال الست بربكم قالوا بلى
شهدنا الآية ولا يخفى ان ذلك تاويل مما لا يحتمله هذا الحديث وما قالوا من ان هذه
الاحاديث من جملة الآحاد فلا يترك ظاهر الكتاب بمثلها فلم يرض به اصحاب الحديث
ولهذا حملوا المقاولة في الآية على حقيقتها وتمحلوا في التوفيق بينهما فقالوا ليس المراد في
الحديث انه اخرج الكل من ظهر آدم ابتداء بل المراد انه اخرج من ظهره ابناءه الصلبية
ومن ظهورهم ابناءهم الصلبية وهكذا الى ما شاء الله على نحو ما يتوالد الابناء من الآباء
الا انه نسب اخراج الكل اليه لان بنيه مخرجون من ظهره فالمخرج من ظهرهم مخرج من
ظهره ولم يتعلق غرض في الحديث بذكر الوسائط لكونه مسوقا لبيان حال الفريقين
اجمالا بخلاف الآية الكريمة فانها لما كانت مسوقة للاحتجاج على الكفرة وبيان
ان اعتذارهم في اسناد الشرك الى آبائهم مما لا ينفعهم اقتضى الحال ان ينسب اخراج كل
واحد منهم الى ظهر ابيه من غير تعرض لاخراج الابناء الصلبية لآدم من ظهره فان قيل كيف
يلزم الحجة ولا احد يذكر ذلك الميثاق اجيب بان النسيان وعدم الحفظ لا يسقط
الاحتجاج بعد اخبار المخبر الصادق به ومن الغرائب ما قيل ههنا اشكال هو انه اذا حمل
الآية على المعنى الحقيقي كما ذهب اهل الحديث فما فائدة السؤال والله اعلم بان الذرية
عالمون بانه تعالى ربهم وعلم الله تعالى انهم عالمون ثم اجاب عنه بان الفائدة اظهار
كمال القدرة لمن حضر من الملائكة او اشهاد الملائكة واقول واي فائدة لطلب هذا
القائل بعد ما قال تعالى كراهة ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين الآية ثم ان العلامة
الشيرازي ذكر في التوفيق بينهما كلاما ارتضاه الفحول وتلقوه بالقبول وحاصله ان
جواب النبي عليه السلام حين ما سئل عن الآية من قبيل الاسلوب الحكيم على منوال قوله تعالى
يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين سئلوا عن بيان ما ينفقونه
واجيبوا ببيان المصرف وضمن بيان ما ينفقونه فكذا ههنا سئل عن بيان الميثاق الحالي
فاجيب ببيان الميثاق المقالي على الطف وجه وبيانه ان الله تعالى له ميثاقان مع

بني آدم

قوله ولا يخفى ان ذلك التاويل مما لا يحتمله هذا الحديث الكلام فيه كالكلام في القول المتنافات او الحديث للعلامة المتقارن

قوله فلم يرض به اصحاب الحديث لان اساعد الاصول ترك ظاهر الكتاب بما هو ليس قطعي الدلالة بل ظني الدلالة للعلامة المتقارن

الترك خ

كازروني

قوله اجيب بان النسيان اه هذا الجواب انما يتم لو كان اخبار المخبر الصادق على ظاهره اما اذا لم يكن على ظاهره لكن ظاهره خلاف ما يقتضيه ظاهر الكتاب وضرورة العقل فلا يتم للعلامة المتقارن

قوله واي فائدة اه كلام المجيب مبني على عدم حصول هذه الفائدة بناء على عدم تذكر احد من آحاد المكلفين ذلك الميثاق للعلامة المتقارن

توقيف خ

بني آدم احدهما مستند الى العقول من نصب الادلة الباعثة على الاعتراف الحالي وثانيهما
المقالي الذي لا يهتدي اليه العقل بل يتوقف على توفيق واقف على احوال العباد من
الازل الى الابد كالانبياء عليهم السلام فاراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يعلم الامة
ويخبرهم عن ان وراء الميثاق الذي تهتدون اليه بعقولكم ميثاقا آخر ازليا فقال
ما قال من مسح ظهر آدم في الازل واخراج الذرية ليعرفوا منه ان هذا النسل الذي
يخرج في لايزال من اصلاب بني آدم هو الذر الذي اخرج في الازل من صلب آدم
واخذ منه الميثاق المقالي الازلي ليعلموا ان كل احد منهم فيما لايزال بالتدريج حين اوجدوا
الميثاق الحالي اللايزالي واقول لا يتاتى ان يراد بالازل في كلام العلامة ابتداء
خلق آدم لا ما يرادف القدم والا لزم قدم الذر المخرج من ظهره في الازل بل قدم
آدم ايضا ويلزم التدافع ايضا بين قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى وبين الاثر
المشهور وهو كان الله ولم يكن معه شيء وقال استاذنا العلامة مولانا خير
الخلخالي اسكنه الله في المقام العالي في دفع هذا التدافع المخاطبون هم الصور العلمية
القديمة التي هي مهيات الاشياء وحقائقها ويسمونها بالاعيان الثابتة وليست تلك
الصور موجودة في الخارج فلا يتعلق بها بحسب هذا الوجود جعل بل هي في ذواتها
محتاجة الى ما يجعلها تلك الصور بكونها صادرة عنه تعالى بالفيض الاقدس فهي
شئونات واعتبارات للذات الاحدية وجوابهم بقولهم بلى انما هو بالسنة
استعداداتهم الازلية لا بالالسنة التي هي بعد تحققها في الخارج انتهى وخطر ههنا
ينقدح وجه آخر للتوفيق بين الآية والحديث هو ان المراد بالذرية المستخرجة
من ظهر آدم وبنيه هو الصور العلمية والاعيان الثابتة وان المراد باستخراجها هو تجلي الذات
الاحدية وظهوره فيها وان نسبة الاخراج الى ظهورهم باعتبار ان تلك الصور اذا
وجدت في الاعيان كانت عينهم وان هذه المقاولة حالية استعدادية ازلية
لا قالية لايزالية حادثة وهذا هو المراد مما نقل في الحقائق السلمي عن بنان حيث
قال اوجدهم لديه في كون الازل ثم دعاهم واجابوا سراعا ووقفهم نفسه حين لم يكونوا

فی سورة الانسية ثم اخرجهم بمشية خلقا واودعهم فی صلب آدم فقال واذ اخذ
ربك من بنی آدم من ظهورهم ذريتهم فاخبر انه خاطبهم وهم غير موجودين الا بوجوده
لهم اذا كانوا واجدين للحق فی غير وجودهم لانفسهم وكان الحق بالحق فی ذلك موجودا
انتهى ثم ان ههنا قصة غريبة وهی ان المعتزلة قدحوا فی صحة الحديث المروی
بمقدمات عقلية مبتنية على قواعد فلسفية على ما هو دابهم فی امثال هذه المطالب
ولهذا لقبوا بمخانيث الفلاسفة قالوا اولا ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل
فو جاز ان يتذكر الانسان فی هذا العالم ذلك الميثاق اذ لا يجوز للعاقل ان لا ينسى
مثل هذه الواقعة العظيمة نسيانا كليا وجوابه ان العلم بالاحوال الماضية
انما هو بخلق الله تعالى فی زمان لا بخلقه وثانيا بان تلك الذريات ای خوذة
من ظهر آدم لا بد ان يكون لكل واحد منها قدر من البنية حتى يحصل فيها العلم والفهم
فمجموع تلك الذريات لا يحويهم عرصة الدنيا فيمتنع حصولها باسرها فی صلب آدم
وجوابه انه مبنی على كون الحيوة مشروطة بالبنية المخصوصة كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة
والبرهان قائم على بطلانه كما تقرر فی الكلام فيجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة فی جزء
واحد من الاجزاء التی لا يتجزى على ان الحق هو ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة
فهو جوهر غير متحيز ولا حال فيه وثالثا ان فائدة اخذ الميثاق هی ان يكون حجة
عليهم فلما لم يتذكروه لا يكون حجة والجواب انهم ذكروا وانهم لم يتذكروا قال الله
تعالى فذكرهم بايام الله قال بعضهم ای بايام ميثاقه كيف وهذه الآية ايضا
ای قوله تعالى واذ اخذ ربك الآية تذكير للمتذكر ولقد يسرنا القرآن
للذكر فهل من مدكر

~~يسو~~

قال القاضی فی سورة المؤمنين فی تفسير قوله تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب
كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض الآية ای لو كان معه آلهة كما تقولون لذهب
كل واحد منهم بما خلقه واستبد به وامتاز ملكه عن ملك الآخر ووقع بينهما التحارب ب
والتغالب كما هو حال ملوك الدنيا فلم يكن بيده وحده ملكوت كل شیء واللازم باطل

بالاجماع

قوله وجوابه ان العلم بالاحوال الماضية اه لهم ان يقولوا
اذ لم يخلق الله تعالى فی عالمنا هذا عالم تكلفنا العلم
بذلك الميثاق فما فائدة اخذه لا بد لهذا السؤال
من الجواب
للعلامة المنقاری

قوله على ان الحق اه لهم ان يقولوا الخطاب والتكليف
للانسان لاجل التدبير والتصرف ولما كان تدبير
النفس وتصرفها يقتضی تعلقها بالبدن يعود
السؤال
للعلامة المنقاری

قوله وهم ذكروا وانهم لم يتذكروا اه لهم ان يقولوا
شان التذكير بالامر السابق الاخطاری فاذ لم
يخطر بالبال فی معنى التذكير يحل الا يتبين
على التذكر بالامر السابق الذی لا يخطر ببال احد
والحاد التكليف جرأة عظيمة كما بد لهذا من
السؤال والجواب وانا اقول فی تحقيق المقام
ان قوله تعالى ان تقولوا يدل على ان المقصود
الزام الحجة ومعلوم ان الزام الحجة مبنی على التكليف
فمن اعترف بان ذلك القدم مبنی على ما هو حقها بوجه
على العلم بحقيقة الحال فلا يلتفت الى كثير ما قيل
وقيل وماذا بعد الحق الا الضلال لحضرة
العلامة المدقق شيخ الاسلام يحيى افندی منقاری
قدس سره مد ظله العالی حرره حين كان يتعالى المولى
ابن عبد الدين بالشهب ~~كتب~~ هذه الورقة

مع

الراد ابن كمال

بالاجماع والاستقراء وقيام البرهان على استناد جميع الممكنات الى واجب الوجود انتهى
يريد ان الآية اشارة الى قياس استثنائی حذفت مقدمته الاستثنائية ثم انه
اخذ فی جانب تالی الشرطية قوله فلم يكن بيده وحده ملكوت كل شیء اشارة
الى وجه ارتباط الآية بما قبلها ودلالة على ان بطلان التالی مما اتفق فيه الخصم لانه
من انه اذا قيل لهم من بيده ملكوت كل شیء سيقولون الله حيث يخصونه به تعالى
اذا تقرر هذا فاعلم انه رد على القاضی بان الاجماع والاستقراء لا يناسب المقام
واما البرهان فانما قام على وجوب انتهاء سلسلة الموجودات الى واجب بالذات
ولا يلزم منه انه لا يتعدد الواجب ولا يكون فی الوجود سلاسل ينتهی بعضها الى واجب
وبعضها الى واجب آخر انتهى اقول وجه عدم مناسبة الاجماع والاستقراء المقام
ان المطلب برهانی يقينی وهما دليلان ظنيان لا يفيدان القطع ثم اقول فی
الجواب ان المراد بالاجماع ليس ما هو احد الادلة بل اتفاق الخصم على ما اشار اليه
القاضی باخذ انتفاء المقدمة الاتفاقية فی جانب التالی كما بينا آنفا ويؤيده
قوله بعيد هذا بناء على توافقهم فی انه المتفرد به المستدل على ان من الاجماع ما هو قطعی
كما تقرر فی الاصول وايضا استدلوا على كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء ايضا واما
الاستقراء فاذا كان تاما فيفيد اليقين كما صرحوا به وههنا الاستقراء تام لان
ملكين وقع بينهما التحارب والتغالب لا يكون بيد واحد منهما ملكوت المملكة
كما علم من تتبع جميع ملوك الدنيا واليه اشار القاضی بقوله كما هو حال ملوك الدنيا
واما قيام البرهان على الوجوب الذاتی لا على الوحدة فجوابه ان وجوب الوجود ينافی
التعدد ويستلزم الوحدة حتى انهم استغنوا فی اثبات وحدته تعالى بالوجوب الذاتی
اما الحكماء فقالوا لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين الداخل
فی هوية كل منهما فيلزم تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة التی هو الوجوب
والتعين وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان المنافی للوجوب واما المتكلمون
فقالوا لو تعدد الآلهة لم يوجد شیء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع

لازم

مقدورين قادرين واما الترجيح بلا مرجح لانهما لاستجماعهما شرائط الالوهية التي
هي الوجوب الذاتي وما يتبعه من الكمالات يكون نسبة المقدورات اليهما على السواء
او المقتضي القدرة ح ذاتهما والمصحح للمقدورية هو الامكان فيلزم وقوع المقدور
المعين اما بهما او باحدهما وكلاهما مح فالوجوب الذاتي لكونه ملاك التوحيد يكون
البرهان الدال عليه بالذات دالا على هذا ايضا بواسطته ولذا قال بعض المتأخرين
من المفسرين ههنا مع قيام البرهان على استناد جميع الممكنات الى واجب الوجود ح
بالذات حيث ادرج الوحدة في مدلول البرهان وما تمحل في الجواب من ان الحجة
الالزامية لا قطعية يقينية وبه يندفع ما ذكره الخصوم من مشركي العرب والنصارى
لانهم لا يدعون الالهية الوجوب والصنع بل يعترفون بوحدة الواجب الصانع واستناد
الجميع اليه على ما دلت عليه الآيات السابقة فعلى تقدير تسليمه لا يدفع الايراد لان
حاصل الايراد ان برهان اثبات الواجب لا يدل على بطلان تالي شرطية هذا الدليل
على ما ادعاه القاضي وكون هذا الدليل الزاميا لا يستلزم تلك الدلالة نعم اعتراف
الخصم بوحدته دليل آخر على بطلانه الا الى على ما اشار اليه القاضي بقوله بالاجماع
على ما بينا فتامل ثم قال القاضي في تفسير قوله تعالى عالم الغيب والشهادة انه
دليل آخر على نفي الشريك بناء على توافقهم في انه المتفرد بذلك يعني انه اشارة
الى دليل آخر والا فالمقدمة الواضحة لا تكون دليلا فهذا الدليل قياس اقتراني كبراه
مطوية وتقريره ان الله تعالى عالم الغيب والشهادة ومن هو عالم الغيب والشهادة
فمتعال عن الشريك فالله متعال عن الشريك اما الصغرى فباتفاق الخصم وهو المراد
بقوله بناء على توافقهم الخ واما الكبرى فلما اشار اليه صاحب الكشف وهو ان عالم الغيب
والشهادة لو تعدد لوجب ان يعلم كل واحد حقيقة الآخر كعلم ذلك الآخر بنفسه وذلك
محال بالضرورة من ان يكون علمه انفعاليا تابعا لوجود المعلوم فيكون في صفة العلم مفتقرا
وهو يؤذن بالنقصان والامكان انتهى وكان فيه تعريضا على القاضي حيث اكتفى ببيان
الصغرى مع ان الكبرى احوج منها تامل عن استيصال ٥٥٥ ٥٥٥
اليه

قال القاضي والمعنى انه لا ينفع الايمان نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير
كاسبة في ايمانها خيرا يريد ان النافع هو تحقق الايمان السابق وكسب الخير فيه والايمان
الحادث في ذلك اليوم لغو لا انه هو النافع بشرط تحققها ثم قال وهو دليل لمن لم يعتبر
الايمان المجرد عن العمل وجه دلالته عليه هو ان مبنى هذا المعنى اعتبار دخول النفي على المعطوف
عليه ولا ثم العطف على ذلك فيفيد اشتراط عدم النفع باحد الشيئين فيلزم ان
يكون النفي مشروطا بهما جميعا ثم تصدى للجواب عن هذا الاستدلال بوجوه ثلثة
اشار الى الاول بقوله وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم والمراد بهذا الحكم عدم نفع
الايمان المجرد اذ هو محل النزاع بين الفريقين لا عدم نفع الايمان الحادث في ذلك
اليوم اذ هو غير نافع اصلا بالاتفاق فحاصل هذا الجواب ان اللازم من الآية
الكريمة عدم نفع الايمان المجرد في ذلك اليوم لا عدم نفعه بعده ايضا والذي نقول
به هو انه ينفع في الخلاص عن الخلود في النار لا عن العقاب في ذلك اليوم واشار
الى الثاني بقوله وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا
خلت عنهما ايمانها ومبنى هذا المعنى على ان يعتبر العطف اولا ثم ورود النفي عليه
فيفيد نفي احد الامرين المفيد لنفيهما جميعا لان انتفاء احد الامرين اعم من
ان يكون في ضمن انتفاء احدهما فقط او في ضمن انتفاء مجموعهما ومع هذا الاحتمال
لا يتم الاستدلال اذ الاحتمال يقدح في الاستدلال دون المنع ونحن من وراء
المنع يكفينا ادنى الاحتمال فحاصل هذا الجواب انه لم لا يجوز ان يشترط النفع
باحد الامرين حتى يلزم اشتراط عدم النفع بعدم مجموع الامرين لاستلزام اشتراط
شيء لشيء اشتراط نقيضه بنقيضه بناء على ما تقرر من ان عدم العلة علة لعدم
المعلول الا يرى ان صحة الصلوة لما كانت مشروطة باحد الامرين من الوضوء
والتيمم كان عدم صحتها وبطلانها مشروطا بانتفائهما جميعا ولهذا اعتبرت
صحتها بالنسبة الى الطهارة وستر العورة كان جميعهما شرطا لصحتها فيشترط

عدم صحتها بانتفاء احدهما ايا كان فان قلت هلا طول المسافة واعتبر اشتراط
النفع باحد الامرين المستلزم لاشتراط عدم النفع بنفيهما جميعا مع ان هذا اللازم
هو المقصود ولم لم يقل وحمل الترديد على اشتراط عدم النفع بنفي احد الامرين قلت لدفع
ان يتوهم ان في الكلام ح تكرارا لان عدم الايمان السابق يستلزم عدم كسب الخير فيه
فيكون الترديد لغوا وتكرارا ووجه الدفع هو ان المقصود ليس مجرد بيان عدم نفع الايمان
الحادث الا انه احتيج الى توصيف النفس بالعدمين لانه لا ينفع على كل حال بل لا انتفاء
المقصود الاصلي بيانه ان النفع انما هو احد الامرين من الايمان السابق والخير
المكتسب فيه بطريق منع الخلو بالنظر الى المقصود يلزم الترديد واما ان الايمان مكفو
في النفع فلا معنى لاشتراطه باحدهما فيه نفعه ان مجرد الايمان انما ينفع في عدم الخلود
واما كسب الخير فيه فينفع فيه وفي الخلوص عن العقاب وفي رفع الدرجات ولكون
هذه الخصوصية مقصودة اشتراط النفع بكسب الخير في الايمان ايضا على وجه الترديد
مع استلزامه الايمان لان الكسب في الايمان لا يمكن ان يتحقق بدون الايمان واشار
الى الثالث بقوله والعطف على لم يكن الخ ومبناه كونه او للتسوية وحاصله انه
يستوي كسب الخير في الايمان الحادث وعدم الايمان السابق في ان الايمان
الحادث بايهما قرن لا ينفع فتأمل

قال الله تعالى في سورة البقرة وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم
جنات قال صاحب الكشاف البشارة الاخبار بما يظهر سرور المخبر به ومن ثم قال
العلماء اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق
اولهم لانه هو الذي اظهر سروره بخبره دون الباقين ولو قال مكان بشرني اخبرني
عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه انتهى وقال الامام البيضاوي البشارة الخبر
السار فانه يظهر اثر السرور في البشرة ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر
الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني بقدوم ولدي فهو حر فاخبروه فرادى
عتق اولهم ولو قال من اخبرني عتقوا جميعا انتهى وفي شروح الكشاف ان قوله

فرادى

فرادى اشارة الى انهم لو اخبروه معا عتقوا كلهم لانهم جميعا بشروه وتبعهم شراح
الكشاف واقول هذا الايضاح في توجيه كلام البيضاوي اما اولا فلانه اخذ الاولية في
مفهوم البشارة فيما نقله عن الفقهاء وثانيا انه غير كلمة ايكم في عبارة الكشاف الى
كلمة من فمن بشر يعني من اخبر اولا وقد تقرر في الاصول ان العام انما يتناول
مجموع الافراد بان يكون متعلق الحكم مجموع الاحاد لا كل واحد على الانفراد وحيث
يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط والقوم واما ان يتناول كل واحد
اما على سبيل الشمول او على سبيل البدل ومعنى التناول الشمولي ان يتعلق الحكم
بكل واحد مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله
واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم ومعنى
التناول البدلي ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد
آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق
الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق
الا الواحد السابق فمن بشر على تقدير كونه بمعنى من اخبر اولا على ما يقتضيه كون
البشارة بمعنى الخبر الاول يكون من قبيل من دخل الحصن اولا فلو اخبروه جميعا
لم يعتق واحد منهم بخلاف ايكم بشر فان عمومه اي بالصفة وقد صرح ائمة
الاصول بانه اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا عتقوا جميعا

في سورة البقرة

قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال صاحب الكشاف من تجه ذكر
المسجد الحرام دون الكعبة دليل على ان الواجب مراعاة الجهة دون العين اقول
هذه الدلالة انما تدور وجودا وعدما على ذكر لفظ الشطر وعدمه لا على لفظ
المسجد الحرام فتأمل ينكشف لك الحال
من الفوائد الاعانية
في سورة البقرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي ما وسوست به
صدورها ما لم تعمل او تتكلم استصعب التوفيق بينه وبين قوله تعالى وان تبدوا

ما في انفسكم او تبدوه يحاسبكم به الله قال بعض العلماء الامور التي تخطر بالبال لكن
يكرهها الانسان ولا يمكنه الاحتراز عنها عن النفس لا يؤاخذ بها لانها تجري مجرى التكليف
بما لا يطاق والحديث محمول على هذا واما الخواطر التي يوطن الانسان نفسه عليها
ويعزم على ادخالها في الوجود فقد يؤاخذ بها لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وهو المراد من الآية وقال بعضهم ان معنى الآية ان تدخلوا تلك الاعمال
في الوجود ظاهرا او خفية يحاسبكم به الله وقال بعضهم الآية منسوخة بقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويرد عليه ان النسخ يختص بالانشاء ولا يجري في
الخبر واقول وبالله التوفيق المراد بما في انفسكم ما حصل فيها حصولا اصيليا بحيث
يوجب اتصافها به كالملكات الردية والاخلاق الذميمة كالحقد والحسد والكبر
والعجب الكوان فهي التي يحاسب واما تصور المعاصي والاخلاق الذميمة وهو
المراد بما وسوست به الصدور فهو لعدم ايجابه اتصاف النفس بها لا يعاقب عليها
ما لم يوجد في الاعيان واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام ما لم تعمل او تتكلم
فمعنى الحديث الشريف ان الله تعالى لا يعاقب امتي على تصور المعصية وانما يعاقبها
على عملها فان قلت اذا وصل التصور الى حد التصميم العزم يؤاخذ به لقوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم قلت المؤاخذة بالحقيقة على تصميم العزم على ايقاع
المعصية في الاعيان وهو ايضا من الكيفيات النفسانية وهذا التوفيق بما تفردت

في سورة الفتح

ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار الآية قال القاضي
البيضاوي فصل الوعد واجمل الوعيد مبالغة في الوعد لسبق رحمته ثم جبر ذلك
بالتكرير على سبيل التعميم فقال ومن يتول يعذبه عذابا اليما اذ الترهيب
ههنا انفع من الترغيب قيل عليه لا يذهب عليك ان الوعيد المجمل السابق وهو قوله تعالى
يعذبكم عذابا اليما وهو قرين الوعد المجمل السابق وهو قوله يؤتكم الله اجرا
حسنا والوعيد العام الآتي وهو قوله تعالى ومن يتول يعذبه عذابا اليما وهو

قرين

قرين الوعد العام المذكور بقوله تعالى ومن يطع الله ورسوله الآية فكما ان
في الوعيد المجمل تكريرا وعموما كذلك في الوعد المفصل تكريرا وعموما فليس في جانب
الوعيد ما يكون جابرا للنقص في الوعيد الا شيء من الاجمال انتهى اقول فسر والتكرير
بذكر الشيء مرتين وبعضهم فسره بذكر الشيء مرة بعد اخرى فهو على الاول
مجموع الذكرين وعلى الثاني الذكر الاخير واياما كان لا يكون التفصيل بعد الاجمال
تكريرا لانه بيان وتوضيح بالنسبة الى الاجمال الا ذكر له ثانيا فالتفصيل بالنسبة
الى الاجمال افادة والتكرير اعادة ففي الوعد تفصيل ولا تكرير وفي الوعيد تكرير ولا تفصيل
فينجبر نقصان الشيء من اجماله بتكريره المفقود في جانب الوعد وما قيل من ان
هذا القائل غفل عن نكتة تقييد العلامة البيضاوي قوله بالتكرير بقوله على سبيل
التعميم اذ مراده ان التكرير اذا كان بطريق التعميم يكون ذلك في الوعيد مقابلا
للتفصيل في الوعد فيحصل الجبر فيرد عليه ان التعميم موجود في جانب الوعد ايضا فان
من يطع الله الآية في جانب الوعد في مقابلة ومن يتول الآية في جانب الوعيد
نفيا واثباتا وما ان فيه من تقييد التكرير بالتعميم في حصول الجبر لكونه ادخل في الترهيب الذي
هو اوفق بالمقام كما اشار اليه بقوله اذ الترهيب ههنا انفع من الترغيب واما
ما قيل من انه لا تعميم في جانب الوعد لان دخول الجنة مخصوص بالآخرة واما العذاب
الاليم فيتناول عذابي الدنيا والآخرة ففيه ان المراد تعميم من اوعد والكلمة
من الموصولة في قوله ومن يتول الآية بعد تخصيصهم في صدر الآية بالمخاطبين
حيث قيل وان تتولوا يعذبكم الله ومثل هذا موجود في جانب الوعد ايضا حيث خص
اولا بالمخاطبين فقيل وان تطيعوا يؤتكم الله الآية وعمم ثانيا وقيل ومن يطع الله
ثانيا من كان يدخله الآية بلا فرق بينهما فيه فالحق ما قدمناه فتأمل والتعسف

في سورة الكهف

يعني القرآن يريد ان اللام للعهد والمعهود هو القرآن لكونه
في حكم المذكور بناء على انه لا ينساق الذهن منه الا اليه كانه لكماله هو الكتاب
ثم انه ان اريد به جميع القرآن فهو من تغليب الموجود على المترقب وان اريد جميع

المنزل في فالامر ظ لكن قوله قيما على بعض التوجيهات لا يلايمه **قوله** رتب
استحقاق الحمد على انزاله المرتب بحسب اللفظ ثبوت الحمد فاما ان يصار
الى ان اللام فيه للاستحقاق على ما صرح به ابن هشام او يقال ان استحقاق
الحمد معتبر في مفهوم لفظة الجلالة على ما صرح به في المطول وغيره فان قلت ان اخذ
في مفهوم الجلالة استحقاقه الحمد والمذكور استحقاق الحمد فيثبت بها مثلا زمانا
على ما يستفاد من الكشاف وحواشيه ثم لما كان ترتيب الحكم وتعليقه بالموصوف
بالمشتق وما في حكمه من الموصول مع صلته في قوة ترتيبه بالمشتق في افادة
عليته المأخذ فان رتب استحقاق الحمد على الانزال والا فالمرتب عليه هو
الذات الموصوف بالموصول المذكور **قوله** تنبيها على انه اعظم نعمائه فان قلت ترتيب
الحمد عليه انما يدل على كونه فعلا جميلا اختياريا نعمة او غيرها على ما صرح به في
تحقيق المحمود عليه فلا يدل على كونه نعمة فضلا عن ان يكون اعظم نعمائه كيف
ولو دل ترتيب الحمد على شيء على كونه اعظم نعمائه لكان كل ما ترتب عليه الحمد
في غير هذا الموضع في الانعام وسبأ وفاطر اعظم نعمائه هو يستلزم كون كل
منها اعظم من الآخر فيلزم تفضيل المفضول وتفضيل الشيء على نفسه وهو محال
قلت كل فعل جميل اختياري له تعالى فهو نعمة ومفارقة الحمد للشكر في الوصف
بالعلم والشجاعة على ما صرحوا به انما هو في حمد غيره تعالى كما لا يخفى واما كونه
اعظم نعمائه فمعناه انه متصف في نفسه بالعظمة الزائدة من بين النعماء لا بالقياس
الى غيره من النعماء او مطلقا ومجيء افعل التفضيل بهذا المعنى مما صرح به السكاكي
في قسم الصرف من المفتاح فكل ما رتب عليه الحمد في القرآن اعظم بهذا المعنى من غير
لزوم المحذور المذكور اذ لم يعتبر مقيسا الى الغير وبهذا يندفع ايضا ما قيل ان
ارسال محمد صلى الله عليه وسلم وخلق الانسان مهتديا منعم العبد ايضا كذلك فوجب
ان يحمل على انه من اعظم نعمائه على انهم حققوا ان الزيادة المعتبرة في افعل التفضيل
هو الزيادة بوجه ما لا من جميع الوجوه فيجوز ان يكون نعم يكون كل منها اعظم من وجه

من الآخر

من الآخر **قوله** الى ما فيه كمال العباد وهو نقل الارواح البشرية من حضيض البهيمية
الى اوج الملكية بسبب ما يفيده من المعارف الالهية واما ما به ينتظم صلاح
المعاش فالمراد به الاحكام الشرعية العملية وبالجملة هو الهادي الى الكمال الممكن
في جانبي العلم والعمل **قوله** باختلال في اللفظ وهو ان يكون في اللفظ مشتملا على
اسباب اخلال الفصاحة من الغرابة والمخالفة للقياس والتنافر وضعف التاليف
والتعقيد وغيرها **قوله** وهو في المعاني كالعوج في الاعيان بالكسر يستعمل في الامور
المعنوية والمفتوح في الامور العينية واما قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا
فقد قيل هو للدلالة على انتفاء ما لا يدرك من العوج بحاسة البصر بل انما يوقف
عليه بالبصيرة بواسطة استعمال المقاييس الهندسية ولما كان في ذلك مما لا
يشعر بالمشاعر الظاهرة عد من قبيل ما في المعاني واقول يرده قوله تعالى لا ترى
فانه ظاهر في ان المنفي منه ما يدرك بحاسة البصر الا ان يراد به الادراك
ولا ضرورة في حمله عليه وان حمله القاضي وغيره عليه فتامل **قوله** مستقيما معتدلا
الى قوله او على الكتب السابقة ثلثة معان ذكرها في تفسير قيما ليكون اثبات
الاستقامة بعد نفي العوج تاسيسا ولم يرض بما ذكره صاحب الكشاف
من كونه تاكيدا حيث قال فائدة الجمع التوكيد فرب مستقيم مشهود له بالاستقامة
لا يخلو من ادنى عوج عند السبر والتفصح لانه يرد عليه انه انما يصح اذا ذكر النفي
عقيب الاثبات وههنا القضية منعكسة **قوله** لا افراط فيه ولا تفريط حيث
احل فيه الطيبات وحرم الخبائث ووضع الاصر والاغلال التي كانت في الاديان
السالفة **قوله** او قيما بمصالح العباد عطف بحسب المعنى على قوله مستقيما وقوله او
على الكتب عطفا على قوله بمصالح العباد وحاصل الكلام ان القيم اما بمعنى المستقيم
المعتدل او بمعنى القائم بامر الشيء وذلك الشيء اما مصالح العباد او الكتب السابقة
والمراد بمصالح العباد الاحوال الصالحة لهم في المعاش والمعاد ومعنى كونه قيما
لها بيانها على اكمل وجه واتم تفصيل ومعنى كونه قيما للكتب السابقة كونه مصدقا لها

ومهيمنا عليها والاشارة الى هذا عدل عن الباء الى كلمة على في قوله او على الكتب الخ لانه
ذلك باعتبار تضمين معنى المهيمن تم

تعليقات متعلقة على بعض الحواشي على البيضاوي في سورة الكهف

قوله لو لحمل منها محال الخ انت تعلم ان المطلب اقناعي لا برهاني فثبوت المحال انما يقدح في صحة الاستدلال على المطالب البرهانية مع ان الدليل في الحقيقة هو ما زعموا من ان العرب اذا عدوا الخ اذ العمدة في اثبات المطالب اللغوية هو النقل عن اهل اللسان قوله اذ يمكن ان يحمل الخ قد عرفت ان هذا لا يقدح في تجويز كونها واو الثمانية لانها ايضا من المحامل الصحيحة ووظيفة المفسر تجويز ان يكون مرادا منه تعالى وحمل كلامه تعالى عليه كذا احتمالا يكون من المحامل اللغوية ما لم يقم برهان على خلافه الا ان بعض المحامل يكون في نظر بعض المفسرين ارجح فيقتصر عليه والقصر ليس بمراد قوله فالتحقيق ان واو الثمانية لا حقيقة لها اذا صح ما زعموا ان العرب اذا بلغوا في مراتب العدد الى الثامن زادوا الواو لكان لهذه الواو تحقق في اللغة قوله لكن ما قاله من تأكد اللصوق فغير مسلم اقول المراد تأكد اللصوق فوق الاتحاد بين الشيئين ذاتا وحكما وليس المراد عدا ان ترتيبه قوله فغير مسلم ايضا لان الخ الظاهر ان مراده من حسب الزوائد ان الواو انما كانت لكونها في الاصل للعطف تنبئ عن الاثنينية والمغايرة وهيئة التركيب التوصيفي وضعت للاتحاد الذاتي فكيف يتصور ان يستفاد من احدهما معنى الآخر ويؤيد هذا انهم عللوا عدم جواز قيام المفعول معه مقام الفاعل بانه بدون لا يكون مفعولا معه ومعها لا يصح قيامه مقام الفاعل لان الواو اصلها العطف وهي دليل الانفصال والفاعل كجزء الفعل قوله فان كان المراد منها الوصل فيفيد تأكد الاتحاد والحاصل الخ اقول الوصل في الواو مقابل الفصل والانقطاع لا بمعنى الاتحاد حتى يفيد دخوله على الصفة اتحادا على اتحاد فيتأكد الاتحاد والحاصل قبلها قوله اما على الاول الى قوله فغير مسلم انت خبير بان معنى كون الواو للفصل الاول ... انها تدل على انهما امران متغايران منفصلان

حتى لا يلزم

بلغ

من حيث انه مفسر صح

زعموا ان العرب اذا عدوا قالوا ستة سبعة وثمانية ايذانا بان السبعة عدد تام وان ما بعده عدد مستأنف واستدلوا على ذلك بآيات احدها سيقولون ثلثة رابعهم كلبهم الى قوله سبحانه ان يجرب سبعة وثامنهم كلبهم الخ [illegible]

حتى لا يلزم تخلل العاطف بين الشيء ونفسه وهذا لا ينافي كونها جامعة بينهما بل يصححه قوله فاذا توسطت بين الشيئين المجتمعين الخ لا خفاء في انها لا تتوسط بين شيئين متصفين بالاجتماع قبل توسطها حتى تفيد تأكد الاجتماع بل اتصافهما بالاجتماع انما هو بعد توسطها قوله وليس كذلك بل لا فرق بينهما الا في الاعتبار اقول المراد بالصفة هنا الصفة النحوية لا المعنوية ولا شك ان الحال والصفة النحوية متباينان تباينا كليا لاختلافهما في الحقيقة واللوازم اما الاول فلان النعت تابع يدل على معنى في متبوعه دلالة مطلقة والحال ما يتبين هيئة الفاعل من حيث انه فاعل او المفعول من حيث انه مفعول واما الثاني فلان الحال قيد لعامله وقسم من المنصوبات والنعت يعرب باعراب متبوعه من جهة واحدة فشتان ما بينهما بحيث لا يتراءى ناراهما فلا يصح حمل الحال على الصفة ولا شيء من الصفة على الحال على ما هو مرجع المباينة الكلية بين الشيئين من صدق السلب الكليتين من الجانبين كما تقرر في محله وما ذكر من التنوير فلا يدل على ما ذكر لانها اذا تقدمت انسلخت عنها معنى الوصفية وانقلبت حالا الا يرى اذا تقدم زيد المنطلق يحكم بتعين المنطلق للخبرية فاذا قدم وقيل المنطلق زيد تعين للمبتدائية وهذا لا يدل على ان لا فرق بين المبتدأ والخبر الا في الاعتبار قوله للتنبيه على ان معنى الحال والصفة لا يفترقان الخ قد عرفت انهما يفترقان اي افتراق قوله في الحاشية اذا صح فليصح ذلك اذ لا فرق بينهما بل بينهما فرقان لوجود ما يصحح ان يكون ذا الحال في قولنا جاءني رجل ومعه آخر وهو رجل لكونه فاعلا بخلاف قولنا ان رجلا رأيته سعيد لسعيد اذ لا فاعل في هذا التركيب ولا مفعول حتى يقع ذا الحال قوله فالحمل على الوصف اولى وهذا معارض بما تقرر من ان مرجع النفي والاثبات في الكلام المقيد هو القيد فلا يكون المقصود بالافادة كونهم ثلثة مثلا بل ثلثة موصوفة بكون رابعهم كلبهم قوله انه مجاز عنه بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل بل بطريق اطلاق اسم الجزئي على الكلي الصادق عليه اذ ليس المقصود ايقاع الفعل في جميع اجزاء المستقبل بل المقصود ايقاعه فيما يصدق عليه انه مستقبل فيصدق على كل يوم

ع

من الايام المستقبلة فيدخل فيه الغد دخولا قطعيا برهانيا لما تقرر في محله ان العلم اليقيني
بالجزئيات انما هو من قبيل الكليات وايا ما اراد بقوله دخولا اوليا قوله نظر لما
في كلام من قال ان في كلام البيضاوي وفيما يستقبل اشارة الى ان ليس المراد الغد
بعينه بل المستقبل من التسامح اقول ان الدلالة من الارادة فاما ان يراد الغد
بعينه ويكون شموله لما عداه باعتبار دلالة النص ويراد الزمان المستقبل مطلقا
فيدل على الغد بخصوصه بطريق الدخول الاولي واياما اراد منهما معا فكلا وكلام البيضاوي
اعني قوله فيما يستقبل لا شك انه اشارة الى المراد بالغد فظهر انه لا تسامح في
كلام ذلك القائل مع انه دقق واجاد

قال الله عز وجل في سورة الفتح ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر
الآية جعل صاحب الكشاف الفتح علة للغفران والبيضاوي جعل الغفران علة
للفتح فلا بد لهذه المخالفة من وجه وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان ما يترتب
على فعل الفاعل المختار ان كان مترتبه عليه بطريق الاتفاق والاقتضاء من غير ان يكون
هناك اقتضاء وسببية تسمى اللام الداخلة عليه لام الصيرورة والعاقبة وان كان
هناك سببية واقتضاء في نفس الامر من غير ان يكون حاملا للفاعل عليه وباعثا له تسمى
تلك اللام لام التعليل ويدخل كل منهما على ما يترتب على افعاله تعالى بالاتفاق
كما في قوله وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا
حيث قال البيضاوي في تفسير هذه الآية ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار
تضمين معنى الخذلان انتهى وان كان مع ذلك حاملا عليه وباعثا للاقدام على ذلك
الفعل تسمى لام الغرض ولام العلة الغائية ولا يجوز دخوله على ما يترتب على افعاله
تعالى خلافا للمعتزلة لما بين في محله اذا تمهد هذا فنقول الفتح الظفر بالبلدة
عنوة او صلحا بحرب وبغير حرب وتضمن الجهاد مع الاعداء فان لم يعتبر التضمين
لم يصح بظاهره جعل هذه اللام واحدا مما ذكر اذ الفتح والظفر بالبلدة لا يفضي الى
غفران الذنوب ولا يقتضيه في نفس الامر فضلا عن ان يكون الغفران باعثا له تعالى عليه

مقتضى الحساد

فقد تعقب الكشاف جعل اللام اولا للغرض على ما هو مذهبه وجعل العلية والغرضية
لمجموع ما عدد من الامور الاربعة وهي المغفرة واتمام النعمة وهداية الصراط المستقيم
والنصر العزيز قال كانه قيل يسرنا لك فتح مكة ونصرناك على عدوك لنجمع
لك بين عز الدارين واغراض العاجل والآجل وجوز ثانيا كون اللام للتعليل
باعتبار تضمين الفتح معنى الجهاد والمحقق البيضاوي لم يلتفت الى الاول لابتنائه
على مذهب الاعتزال فجزم بالثاني واشار الى ان السببية باعتبار تضمين معنى الجهاد
حيث قال علة للفتح من حيث انه مسبب عن الجهاد ولم يقتصر على تضمين معنى الجهاد
بل ضم اليه تضمين معنى السعي في اعلاء كلمة الله وتكميل النفوس الناقصة وتخليص
الضعفاء عن الظلمة ليظهر سببية الفتح لكل واحد من الامور الاربعة المتعاطفة وبما
ذكرنا ظهر ان من قال ان المص قصد الرد على الزمخشري حيث جعل فتح مكة علة
للمغفرة ثم اعترض عليه بان فيه بحثا اما اولا فلان التعليل الذي ذكره المص لا يفيد
الا علية الفتح للمغفرة كما قاله واما ثانيا فلان افعال الله لا تعلل بالغرض على
مذهب اهل الحق بل هي للصيرورة والعاقبة او للتشبيه مدخولها بالعلة الغائية
في ترتبه على متعلقها فكان تعبير الزمخشري اوفق لمذهب الحق واما ثالثا فلان العلة الغائية
لها جهتان علية ومعلولية على ما تقرر فلا لوم على من نظر الى الجهة المعلولية لظهور صحته انتهى
كلامه فقد بعد عن المرام ولم يتفطن بما هو مقصود الشيخين في هذا المقام لما عرفت
مما ذكرنا انه لا رد على الزمخشري بل اختار المص احد توجيهيه واعرض عن الآخر لابتنائه
على مذهبه وقد عرفت ايضا انه اذا لم تكن اللام على حقيقتها لا يتعين كونها للصيرورة
والعاقبة بل يحمل على التعليل ايضا كما صرح به المص في تفسير قوله تعالى ليقولوا اهؤلاء
من الله عليهم من بيننا من ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار التضمين كما نقلناه
آنفا واذا لم يكن مقصود المص الرد على الزمخشري على ما ذكر لم يكن فيه لوما عليه في نظره
الى الجهة المعلولية ثم ان اوفقية تعبير الزمخشري للمذهب الحق بناء على الظاهر والا فهو
في الحقيقة اوفق لمذهبه لانه يفيد ان صدور الفتح عنه تعالى انما هو لاجل ما ذكر من اجتماع

الجواب عن الاول بانه يصلح للعلية والمعلولية كما اعترف له
وصرح به السيد في حواشيه
شهاب خفاجي

واما الجواب عن الثاني فلان عامة المفسرين والمتكلمين
سلموا ان افعاله تعالى وان كانت لا تعلل بالاغراض لكنها
تترتب عليها الحكم والمصالح فتنزل منزلة الغرض فيعبر
هنا عنه بما يعبر به عنه
شهاب

الامور كما اشار اليه بقوله فكانه قال ليسرنا لك الفتح ليجمع لك هذا بخلاف التعبير بالفتح
الذي اختاره المصنف فانه يفيد ان الفتح باعتبار ما تضمنه من الجهاد سبب لنفس الامور
ومقتض لها من غير ان يكون تلك الامور باعثة له وحاملا عليه على ما اشار اليه بقوله من
حيث انه مسبب عن الجهاد وشتان ما بينهما تامل عن استبصار ٥٥٥

ومن جملة التعليقات في سورة سبا

ونقل عن بعضهم الجواز استدلالا بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
اقول ههنا قصة نقلها العلامة تقي الدين في شرح مغني اللبيب عن القاضي ابي عبيد
العقباني وهي انه قال اجتمعت بمراكش مع يهودي يشتغل بالعلوم فقال
ما دليلكم على عموم رسالة نبيكم قلت قال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود
فقال هذا خبر احاد فلا يفيد الا الظن والمطلوب في المسئلة القطع فقلت قوله
تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فقال هذا لا يكون حجة الا على من يقول بصحة
تقديم الحال على صاحبها المجرور بالحرف وانا لا اقول بصحته قلت دليل عموم رسالته عليه
السلام في غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور من ذلك كتبه عليه السلام
الى القياصرة والاكاسرة وملوك الحبشة يدعوهم الى الاسلام واجماع الامة المعصومة على
ذلك اقول للملعون المطرود ان يقول ان كتبه عليه السلام الى الملوك ايضا من قبيل خبر الاحاد
وان يمنع قطعية ذلك الاجماع والظني لا يفيد وانا اقول الدليل على عموم رسالته
عليه السلام قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا فانه نص فيه فلو تنبه
لبهت الذي كفر على ان ما ادعاه اللعين من الحصر في قوله لا يكون هذا حجة الا على
من يقول بصحة تقديم الحال على صاحبها المجرور بالحرف باطل لانها اذا جعلت صفة لمصدر
محذوف او حالا من الكاف كما ذهب اليه الزجاج لتم الاحتجاج لو منع الامر كما لا يخفى
قوله لان الغرض من تدوين علم النحو انه يعرف به الخ وتوضيحه ان العلوم الالية
غاياتها ليست حصولها انفسها بل حصول غيرها فالغرض من تدوينها تحصيل تلك الغايات
وبيان كيفية تحصيلها من تلك العلوم بجعل مسائلها لكونها كلية كبريات للصغريات

السهلة

السهلة الحصول فيستنتج ما هو الغاية والغرض منها ولما كانت غاية النحو والغرض
من تدوينه معرفة احوال الكلم في التركيب كان استخراج تلك الاحوال وتحصيلها موقوفا
على جعل مسائل النحو كبريات لصغريات محمولاتها موضوعات تلك المسائل وموضوعاتها
جزئيات تلك الموضوعات فنقول مثلا زيد في ضرب زيد فاعل وكل فاعل مرفوع لينتج ان
زيدا مرفوع ثم نبين تينك المقدمتين فنقول في الكبرى فلانها مسئلة نحوية مبنية
في النحو واما الصغرى فلصدق التعريف المذكور في النحو للفاعل عليه وهو ما اسند اليه الفعل الخ
فالمقصود من ايراد تعريفات موضوعات المباحث تحصيل تلك الصغريات السهلة
الحصول بطريق الاستدلال من ثبوت الحد على ثبوت المحدود فمعرفة تلك الاحوال التي هي
الغاية تتوقف على تلك الصغريات لكونها احدى مقدمتي دليلها وتتوقف معرفة تلك
الصغريات على هذه التعريفات الموردة في عنوان كل مبحث فلو اخذ في تلك التعاريف
تلك الاحوال لزم الدور وهو من افحش معايب التعريف ولما كان استحالة الدور
باعتبار لازمه الذي هو تقدم الشيء على نفسه صرح به الشارح فتدبر اللمحة ٥٥٥

واصل المبتدأ التقديم
كافيه

قوله اي ما ينبغي ان يكون المبتدأ عليه اذا لم يمنع مانع التقديم لفظا الخ بيان اصالة
التقديم المنبئة عن جواز التاخير انما هو بحسب اللفظ واما من حيث المعنى والملاحظة فانهما
قدم في الملاحظة حال الحكم كان هو الموضوع لان مدلول القضية صريحا هو اتحاد الامرين فيما
تمايز الموضوع عن المحمول الا بكونه مقدما في حال ملاحظة معنى التركيب على ملاحظة معنى
المحمول وان كان متاخرا في العبارة هذا ما ذهب اليه البعض وبنى عليه الشارح كلامه الا ان
التحقيق الحقيق بالقبول الذي حققه بعض الفحول هو ان الحكم في القضية الحملية الموجبة ليس الا الاتحاد
بين الموضوع والمحمول في غير تعيين المتحد والمتحد معه حتى لا يتصور الفرق بينهما الا بالتقدم
والتاخر في الملاحظة والتصور والامر بين القضية وعكسها فرق بحسب المعنى
وهو باطل بدليل صحة الاستدلال بصدق العكس على صدق الاصل على الحكم فيها انما هو باتحاد
الموضوع بالمحمول وهذا وان كان مستلزما لاتحاد المحمول بالموضوع ايضا الا انه لا يغايره بحسب

المفهوم فالموضوع ما حكم باتحاده بامر آخر وذلك الامر هو المحمول سواء قدم او اخر بتبدل ذلك
الى ذلك بلاحظة قولك زيد قايم وقايم زيد فان الموضوع في كلتا الصورتين
هو زيد لانك حكمت فيهما باتحاد زيد بالقيام لا باتحاد القيام بزيد وان كان هذا
لازما من ذلك ولو اردت ان تجعل القائم موضوعا قلت قائم زيد است او زيد است قائم
فالفرق بين الموضوع والمحمول ليس بمجرد التقدم والتأخر في الملاحظة بل انه وضع وحكم باتحاد
معه فالمتحد والمتحد معه متعين في هذا الاعتبار بخلاف ما اذا كان الحكم بالاتحاد بينهما
وشتان ما بينهما

قوله ولا كان الفعل والاسم دالا على معنى في نفسه باعتبار معناه التضمني الخ يريد ان المراد بالدلالة
في التعاريف لثلثة اعم من المطابقية وكذا المعنى اعم من المدلول المطابقي والتضمني بدليل
انهما اخذا في وجه الحصر لكن لك ان لا تصحح جعل القسم الاول فيه شاملا لكون مدلوله المطابقي بقي
غير مستقل بالمفهومية كالحرف لدخول النسبة الحكمية التي هي معنى حرفي فيه لكون المركب
من المستقل وغير المستقل غير مستقل لان المركب من الداخل والخارج خارج فان قلت
هذا منقوض بالمحمول العدولي كاللاحي والاجماد والانسان الحكم به قلت اذا كان عدم
استقلال غير المستقل باعتبار المستقل المأخوذ معه كان المجموع المركب منهما ايضا مستقلا واحتياج
لعدم احتياجه الى الخارج كالمركب من الجوهر والعرض القائم به فانه جوهر لعدم المجموع في قيامه الى
امر آخر فهو قائم بذاته وقد صرح بذلك فالمراد ان المركب من المستقل وغير المستقل الذي
يكون عدم استقلاله لا باعتبار ذلك المستقل بل باعتبار امر خارج يكون غير مستقل والفعل
ليس كذلك لان عدم استقلال النسبة المأخوذة في مفهومه باعتبار الفاعل الخارج عن مفهومه
وان كانت النسبة اليه داخلة فان قلت بعد تعميم الدلالة في هذه الحدود يصدق حد
الحرف على الفعل باعتبار معناه المطابقي فانه بذلك الاعتبار كلمة تدل على معنى في غيره قلت
لما اريد بالدلالة في وجه الحصر الدلالة في الجملة كان السلب المأخوذ في مقابلة سلبا كليا
فالمعنى اما ان تدل اي دلالة كانت على معنى في نفسها او لا تدل اصلا على معنى في نفسها
فالحد الخارج من التقسيم للحرف هو انه كلمة لا تدل على معنى في نفسها اصلا فلا يصدق

على الفعل

على الفعل لدلالته في الجملة ولو تضمنا على معنى في نفسه فلا بد من تنزيل الحد المذكور للحرف
على هذا الحد الخارج من التقسيم كما اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد علم بذلك فان قلت
كما يدل على معنى في نفسه باعتبار معناه التضمني الذي هو الحدث كذلك دال عليه
باعتبار معناه التضمني الذي هو الزمان فيصدق عليه باعتبار هذا المعنى التضمني انه
يدل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة لعدم اقتران الزمان بالزمان قلت
على محاذاة ما ذكرنا في الدلالة ان المراد بالاقتران المأخوذ في وجه الحصر في التقسيم
الثاني هو الاقتران في الجملة ولو باعتبار معناه التضمني فالمراد بسلب الاقتران في
القسم العدمي هو ان لا يقترن له معنى ما بالزمان اصلا فحد الاسم الخارج من التقسيم
هو ما دل ولو تضمنا على معنى مستقل بالمفهومية غير مقترن اصلا باحد الازمنة
والفعل المقترن به في الجملة ولو باعتبار الحدث لا يقال بهذا المعنى التضمني الذي
هو الزمان غير مقترن اصلا لانا نقول لما اريد بالاقتران الاقتران في الفهم مرجعه
الى الدلالة فيكون حاصل التعريف انه يدل على معنى في نفسه ولا يدل على الزمان اصلا
والفعل يدل عليه فلا يصدق التعريف عليه فافهم وبقي بعد خبايا في زوايا المقام
تركناها مخافة الاطالة في الكلام

قوله فينبغي ان يدخل الاسم ليفضي معنى الفعل اليه لعلك تقول كون حرف الجر
للافضاء المذكور لا يقتضي دخوله على الاسم فلم لا يجوز ان يدخل الفعل ويفضي معناه الى
الاسم كهمزة الافعال المعدية الى المفعول به والجواب ان المطلب خطابي ومدار
الامر على المناسبة فما ذكرت وان امكن عقلا لكن المناسب اللايق على محاذاة
الافضاء الحسي ان يكون المفضي في جانب المفضى اليه لا في جانب المفضي بل لا معنى
لايصال شيء الى ما لم يصل الموصل بنفسه اليه وقضية الهمزة لا اصل لها لان الفعل المجرد
بعد دخولها ينقلب الى معنى يقتضي بذاته الافضاء الى المفعول به بواسطة الهيئة الى دقة
بزيادة الهمزة فالهمزة ليست بداخلة على الفعل بل داخلة فيه مع ان مجرد الاولوية
والمناسبة كاف فيما ذكره كما يدل عليه قوله فينبغي على انه يمكن ان يقال المراد بالاسم

وقد ذكره الشيخ عبد الحكيم [illegible]

ثم قوله لان الاسم هو الذي دخل عليه حرف الجر كما يدل عليه تعريف حرف الجر بانه حرف
ما وضع للافضاء بفعل او معناه الى ما يليه فالمراد ان حرف الجر لا فضاء معنى الفعل
الى مدخوله فلو دخل غيره يلزم خلاف وضعه على وزان ما سيجيء في وجه عدم كون
الفعل مسندا اليه فعلى هذا فلا ينبغي فينبغي ان يكتب فيجب قوله واما الاضافة اللفظية
فهي نوع آخر هذا انما يحتاج اليه على ما ذهب اليه القوم حيث لم يقولوا بتقدير حرف
الجر في الاضافة اللفظية وزعموا انجرار المجرور بغير حرف الجر فيها واما على ما زعمه المصنف
فلا حاجة اليه لانه بعد ما عرف المضاف اليه بقوله كل اسم نسب اليه شيء بواسطة حرف الجر
لفظا او تقديرا قسم الاضافة بتقدير حرف الجر الى معنوية ولفظية وصرح به في شرحه المفصل
ثم ان قوله بان يختص عما يخالف مع ما عطف عليه من قوله او يزيد عليه بيان للمخالفة المنفية
لا للنفيها وحاصله ان النوع ينبغي ان لا يخالف الاصل اصلا لا بالمخالفة على نحو الاختصاص بان
يخالف ما يختص الاصل ولا على نحو الزيادة على الاصل بان يعم القبيلتين فان التوسعة
في النوع مزية له على الاصل وهذا مما يتحاشون عنه

في وحده لا شريك له

واعلم ان قولنا وحده اذا اجرى على الله بان جعل في الكلام حالا منه يرد على معنيين احدهما
انه يراد منه منفردا غير مشفوع به غيره وحاصله يرجع الى معنى قولنا خاصة وفقط كما في قوله تعالى
واذا ذكرت ربك في القرآن وحده اي غير مشفوع به آلهتهم وكما في قوله تعالى واذا ذكر الله
وحده اشمأزت الآية اي خص بالذكر دون آلهتهم وكما في قوله تعالى قالوا اجئتنا لنعبد الله
وحده اي نخصه بالعبادة دون آلهتنا وهو بهذا المعنى وصف غير لازم له تعالى يجب ان لا ينفك
عنه بل قد يجب ان ينفك عنه الوصف بهذا المعنى كما في الطاعة فانه يجب فيها ان
يشفع الرسول واولوا الامر بكلمة اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم
فهو بمعنى المعنى يكون حالا منتقلة وثانيهما ان يراد منه منفردا بمعنى منزها في ذاته
عن اتحاد التعدد والتركيب والمشاركة في الحقيقة وخواصها المقتضية للالوهية
كما في قوله تعالى وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا بالله وحده
اي تؤمنوا به واحدا لا شريك له لان تخصوا الايمان به دون غيره اذ يجب الايمان

بانه

بانه ان نفيه اليه لا كما بالرسل وسائر ما يجب ان يؤمن به والا لكان اليهود
والنصارى الذين يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض مؤمنين وقد قال الله تعالى
انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسله وهو بهذا المعنى وصف لازم له تعالى
لا ينفك عنه بحال فيكون حالا مؤكدة وبما حققنا ظهر وجه صحة قول اكمل المحققين
الشيخ اكمل الدين ان وحده في قول من قال اشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له يجوز ان يكون حالا منتقلة ومؤكدة وهي اولى كما سنحقق وانه لا يرد عليه
ان المنتقلة يلزمها ان يكون وصفا غير لازم وان المؤكدة يلزمها ان يكون وصفا
لازما وهما متنافيان وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فكيف يجوز كونه
منتقلة ومؤكدة ووجه عدم الورود انه لم يرد به معنى واحد في كلتا الحالتين بل
اريد به على تقدير كونه منتقلة المعنى الاول على تقدير كونه مؤكدة المعنى الثاني
فمعناه على الاول اشهد ان الالوهية منحصرة في الله تعالى خاصة غير مشفوع به
غيره وعلى الثاني معناه اشهد ان الالوهية منحصرة في الله واحدا لا شريك له
واما وجه اولوية المؤكدة فهو انها مناسبة لمقام التوحيد المقتضي لمزيد التقرير والتأكيد
سيما وقد شفع به قوله لا شريك له فان الظاهر انه تأكيد لقوله وحده او بدل منه
او بيان له ولقد سمعنا ان جماعة الفضلاء حرروا في هذا المقام وبينوا المرام ولكن
لم يصل الينا بعد شيء مما افادوا فلعلهم احسنوا واجادوا والله الملهم للصواب
واليه المرجع والمآب

ومن فوائده

ولي بعد تأمل في مسألة فقهية وهو ان الحائض يجب عليها القضاء في صوم رمضان
فان صوم رمضان اما ان يجب عليها اولا فان لم يجب فلا يجب القضاء اذ القضاء
بعد الوجوب فان وجب فينبغي ان تثاب عليه اذ الواجب عندهم ما يستحق فاعله
الثواب مع ان صوم الحائض في رمضان ليس بصحيح شرعا فضلا عن ان تثاب عليه
وكانه مبني على الفرق بين وجوب الفعل ووجوب الاداء والله اعلم

فى فتاوى البزازية

من دخل البئر ويخرج الدلو فله درهم بكسر الجيم يستحق الدرهم ان اخرجه وبالرفع لا يستحقه
اخرجه او لم يخرجه وبالفتح يستحقه سواء اخرجه او لم يخرجه اقول فى صورة الكسر
يكون مجزوما معطوفا على الشرط فيقع الجزاء عند وقوعه وفى صورة الرفع يكون الواو
للحال فلا يكون استحقاق الدرهم متعلقا به فوقوعه وعدمه سيان بالنسبة الى الجزاء
وفى صورة الفتح يكون المضارع منصوبا باضمار ان فلا يكون لام التعليل محذوفا وحرف
الجر من ان وان قياس الواو للعطف على علة محذوفة اى من دخل البئر
ليشرب ويخرج الدلو فله كذا فيكون المعلق عليه دخول البئر للشرب واخراج الدلو
فقد تحقق فيقع الجزاء

قال صاحب الوقاية فى تصوير حيلة اسقاط الشفعة الجار ولا فى ما بيع الا ذراعا
من طول حد الشفيع واعترض عليه صاحب الدرر بان الواجب ذراع بالرفع والنصب
سهو من قلم الناسخ والناظرون فيه افترقوا الى وجوه وبجب اقول فى توجيه
الاعتراض ان التركيب مما يجب ان يعرف فيه المستثنى على حسب العوامل لان مداره
على استقامة المعنى لا على عدم الايجاب وما نحن فيه كذلك [illegible] لجواز اشتراك
جميع اجزاء الدار مثلا فى تعلق البيع بها ومخالفة مقدار ذراع اياها فيصح ان يتنبه
الحكم على سبيل العموم فالتركيب من قبيل قرئ الا يوم كذا فان قلت للتفريغ شرط آخر
وعدم ذكر المستثنى منه وهنا مذكور لان فى بيع ضمير راجع الى ما الموصولة او الموصوفة
قلت كلمة ما عبارة عن الصورة والعائد محذوف وحذف العائد مفتقر والتركيب
من قبيل التقدير فيما تعذر او استقل المعنى لا شفعة فى صورة بيع فيها الا
ذراع فذراع قائم مقام الفاعل واما جعل كلمة ما عبارة عن المكان واسناد بيع الى ضمير
راجع اليه حتى يصير الكلام موجبا تاما يجب فيه النصب كما احتج اليه البعض فضلا ومشق
واستحسنه مجيبا عن طرف صدر الشريعة فيرد عليه اما اولا فلان نسبة الشفعة نفيا
واثباتا الى المكان والقول بان فى المكان الفلانى شفعة او لا شفعة فى مكان كذا

مما يجه

مما يجه الفطرة السليمة واما ثانيا فلان الاستثناء الذراع عن المكان بلا توسط
تعدده واجزاءه واعتبار نسبة الفعل الى تلك الاجزاء لا يصح لوجوب تعدد المستثنى
منه ودخول المستثنى فيه لولا الاستثناء فالمعنى لا شفعة فى مكان بيع جميع الاذرع
منه الا مقدار ذراع فعلى هذا التقدير كون ما عبارة عن المكان لا بد وان يعتبر المستثنى منه
محذوفا وهو جميع اجزاء المبيع فالعائد ايضا محذوف فى التركيب من قبيل الشهر الذى
قرئ الا يوم كذا شهر مبارك اى قرئ جميع ايامه وقد اعترف هذا الفاضل بما قلنا
حيث قال فى الرد على من قال بعدم التعدد ههنا فيما قبل الا كيف يدعى عدم التعدد
والحال انه يجوز بالاجماع ان تقول بعتك الارض الا ذراعا منها فكانك قلت بعتك
جميع اذرع الارض الا ذراعا واحدا وقد بين ذلك الشارح صدر الشريعة ومنهم من
وجه الاعتراض بما حاصله ان كلمة الا ههنا صفة بمعنى غير لتعذر حملها على الاستثناء لانتفاء
تعدد المستثنى منه حسا وحكما ويرد عليه ان التعدد ههنا ثابت حسا وحكما اما
حكما فلصحة قولنا اشتريت هذه الدار نصفها او ثلثها او ربعها كما يصح اشتريت
الجارية نصفها او ثلثها واما حسا فلان التعدد الحسى ليس ما يكون التعدد فيه
محسوسا اذ التعدد لكونه من الاضافات لا يمكن ان يحس بل لا يحس الجواهر ايضا
لان المحسوس بالحقيقة انما هو الكميات والكيفيات كالالوان والسطوح صرحوا
به بل معنى التعدد الحسى ان يكون هناك موجودات متعددة مدركة بقوة الحس
ولا شك ان الارض كذلك اما على مذهب المتكلمين فلانها مركبة من الجواهر الفردة
فلها اجزاء ومفاصل بالفعل موجودة بوجودات متغايرة ومتغايرة لوجود الكل كما هو
المركبات الخارجية واما على مذهب الحكماء فلان البسائط عندهم وان لم يكن ذا اجزاء
ومفاصل بالفعل بل متصلا واحدا فى نفس الامر الا ان الارض التى عندنا ليست ارضا
صرفة فانها لا يرى لكونها شفافة بل مخلوطة بالماء والهواء فهى مركبة من اجزاء
موجودة بالفعل على ان لا اجزاء المتصل عندهم نحوا من الوجود بدليل وقوعها موضوعا
فى قضية موجبة صادقة كقولك بعض الجسم ابيض وبعضه اسود وصدق الموجبة لا
يستلزم وجود الموضوع فلها نحو من الوجود كما لا ينافى الاتصال النفس الامرى وهو الوجود
بوجود الكل وهذا النحو من الوجود كما يكفى فى صدق الموجبة يكفى فى صحة الاستثناء وتمام

بحقيق ذلك في حواشي التجريد وقال المولى المذكور اعتذر صاحب الدرر عن صاحب الوقاية
بما هو ابلغ في التشنيع بان جعله سهوا من قلم الناسخ انتهى ووجهان في جعله سهوا
من قلم الناسخ اشارة الى انه خطاء فاحش لا يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل فانه صدر
فانما يصدر بالاضطرار ممن لا شعور له ولا اختيار كالقلم سيما في يد الناسخ الذي
مطمح نظره النسخ ونقل النقش الكتابي وقد صرح بهذا في حواشي التتمة ووجه
الابلغية ان ترك التصريح بنسبة السهو اليه والعدول الى ما ذكر فن من البلاغة
لان الكناية ابلغ من التصريح لئلا يرد ان الاعتذار المذكور من باب سلوك الادب
مع العلماء فهو ابعاد عن التشنيع الى الغاية الا ترى انهم يحيلون السهو من قلم الناسخ
لا من الناسخ نفسه فكيف يدعى ان الاعتذار به لكونه ابلغ في التشنيع انتهى اذ سلوك
الادب لا ينافي التشنيع بهذا الوجه بل يحققه فتجرد مما تقتضي منه العجب ولا يوجد له
المنشأ والسبب ان المولى المذكور جعل الا ههنا صفة بمعنى غير مع انه لا شئ ههنا
يصلح للموصوفية وغير هذا في كلامه عجايب ينبغي ان يرقم باقلام الارواح على الواح
الاشباح سوده بالاستعجال ما في هذه الاوراق تعليقات نفيسه
لمولانا محمد امين بن صدر الدين الشرواني رحمة الله عليه في شوال سنة ١٠
قوله بحساب الجمل بالجيم المضمومة والميم المشددة وقد تخفف وهو تعداد الحروف
الابجدية ولكل حرف عدد معلوم فمن الف الى الطاء للاحاد ومن الياء الى الصاد للعشرات
ومن ق الى الظاء للمئات والغين للالف ويسمى هذا بالجمل الكبير واما الجمل الصغير
فهو ان تسقط من عدد كل حرف اثني عشر فما بقي بعد الاسقاط فهو عدد ذلك
الحرف فاول حرف يمكن اسقاطه من عدده هو حرف الكاف واذا اسقط من عدد الكاف
اثني عشر يبقى ثمانية فهي عدد حرف الكاف في هذا الحساب فاللام للستة والميم للاربعة
والنون للاثنين والسين ساقطة وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط تسعة تسعة
فما بقي بعد اسقاط التسعة يكون عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاط التسعة
من عدده هو الياء فالباقي يكون واحدا فهو حرفه وعلى هذا القياس واكثر ما يستعمل المتأخر
هو الجمل الكبير ومشايخ المغاربة يعتنون بشان الجمل الصغير وحكى ابن خلكان في وفياته
ان السلطان صلاح الدين لما فتح حلب انشد القاضي محيي الدين قصيدة من جملتها

بهذا البيت

بهذا البيت وفتحك القلعة الشهباء في صفر مبشر بفتوح القدس في رجب
فكان كما قال فقيل لمحيي الدين من اين لك هذا فقال اخذته من تفسير ابن برجان
في تفسير قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ولم ازل
اطلب تفسير ابن برجان حتى وجدته ذكر له حسابا طويلا وطريقا في استخراجه انتهى
ولقد اوردنا كيفية استخراج فتح القدس من هذه الاية فيما كتبناه تفسيرا على سورة
يس فليطالع ثمه كما قاله ابو العالية متمسكا بما روي انه عليه السلام الخ رواه
البخاري في تاريخه بسند ضعيف وابن جرير من طريق ابن اسحاق عن الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس انه مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو يتلو فاتحة سورة البقرة الم ذلك الكتاب فاتى اخاه حيي بن اخطب
في رجال من اليهود فقال اتعلمون والله لقد سمعت محمدا يتلو فيما انزل
عليه الم ذلك الكتاب فقال انت سمعته قال نعم فمشى حيي في اولئك النفر
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد الم تذكر انك تتلو فيما انزل
عليك الم ذلك الكتاب قال بلى قالوا اجاءك بهذا جبريل من عند الله
قال نعم قالوا لقد بعث الله قبلك انبياء ما نعلم بين لنبي منهم ما مدة
ملكه وما اجل امته غيرك فقال حيي بن اخطب واقبل على من كان معه الالف
واحد واللام ثلثون والميم اربعون فهذه احدى وسبعون سنة افتدخلون
في دين من مدة ملكه واجل امته احدى وسبعون سنة ثم اقبل على رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد هل مع هذا غيره قال نعم قال ما ذاك قال المص
فقال حيي هذا اطول واكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون سنة فهل
غير هذا قال نعم الر فقال حيي هذا اكثر من الاولى والثانية ونحن نشهد
انك ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتين واحدى وثلثين سنة
فهل غير هذا قال نعم المر قال حيي فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا
ندري باي اقوالك نأخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ان انبياءنا قد

قد اخبروا عن ملك هذه الامة ولم يتبينوا انها كم يكون فان كان محمد صادقا فيما
يقول انى اراه سيجمع له هذه الكلمة فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا فلا ندري
ابالقليل ناخذ ام بالكثير انتهى ما روى فى ذكره المص مختصر هذه الرواية مع زيادة
قوله فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ح فقوله فحسبوا الحساب بفتح السين
من الحساب بمعنى العد لا بكسر السين من الحسبان وقوله فقالوا احتطت ح اى قالوا
ذلك بعد ما قال حم فنحن نشهد الى قوله فقام اليهود قوله فانه تلاوته اياها
بيان لوجه التمسك بما روى اى فان تلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الالفاظ
بهذا الترتيب حيث ذكر الاقل اولا فالقليل فالكثير فالاكثر وقوله عليهم ح على اليهود
متعلق بالتلاوة وقوله وتقريرهم من اضافة المصدر الى المفعول اى تقريره عليه السلام
اليهود على استنباطهم المدد من هذه الالفاظ وقوله دليل ظاهر ان على ذلك اى على
انه اشارة الى المدد والاجل بطريق الحمل وجه دلالته انه لولا ذلك لما قررهم بل نهاهم عنه
من حاشية ابن الصدر الدين على البيضاوى قوله ومعنى الاستعلاء فى على هدى بالذي
قال قدس سره يريد ان كلمة على هذه استعارة تبعية شبه تمسك المتقين بالهدى
باستعلاء الراكب على مركوبه فى التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء
كما شبه استعلاء المصلوب على الجذع باستقرار المظروف فى الظرف بجامع الثبات
فاستعير له الحرف الموضوع للظرفية وانما قال معنى الاستعلاء دون معنى على لان الاستعارة
فى الحرف تقع اولا فى متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا ثم تسري
اليه تبعية كما حقق فى موضعه قوله تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه
بحال من اعتلى الشيء وركبه عدل عن عبارة الكشاف هي مثل لتمكنهم ح لان
غرضه بيان ان هذه الاستعارة تبعية وقد تقرر ان مطلق الاستعارة مبنى
على التشبيه والتمثيل فى اللغة التشبيه كما ان المثل الشبه بخلاف المثل فان معناه
القول السائر الممثل مضربه بمورده وهو ليس بمراد قطعا فلا بد ان يأول بالتصوير
مثلا كما فعله قدس سره ثم ان هذه الاستعارة هل هي تبعية فقط ام تبعية
تمثيلا

تمثيلا لقد اختلف فيها وصارت هي معركة للآراء ومصدمة للاهواء حتى باحث
فيه قدس سره مع العلامة التفتازاني فى مجلس الامير التيمور ونصب مولانا
نعمان الخوارزمي يومئذ مميزا وذكر قدس سره خلاصة هذا البحث بوجه اجمالي
فى حاشية الكشاف ولم يصرح به لكن صرح به فى بعض تصانيفه وفصل القول
فيه فننقله لكونه افيد واحسن قصصا فاقول قال قدس سره بعد ما طول الكلام
فى تحقيق الاستعارة التبعية وانها يمتنع اجتماعها مع التمثيلية ثم ان ههنا
قصة غريبة فى الاستعارة التمثيلية فلنقصها عليك احسن القصص لتزداد
ايمانا بما ذكرنا وينكشف لك بها مآرب اخرى فى مواضع شتى قال صاحب
الكشاف ومعنى الاستعلاء فى على هدى من ربهم مثل لتمكنهم من الهدى واستقرار هم
عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه وقال هذا الشارح فى
حواشيه عليه قوله ومعنى الاستعلاء مثل اى تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى
يعنى ان هذه الاستعارة تبعية تمثيلا اما التبعية فلجريانها اولا فى متعلق معنى
الحرف وتبعيتها فى الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرف التشبيه حالة منتزعة
عن عدة امور واقول لا يخفى عليك ان متعلق معنى الحرف ههنا اعنى كلمة على هو
الاستعلاء وهو من المعاني المفردة كالضرب والقتل وكذا معنى لفظة على فكون كلمة
على استعارة تبعية يستلزم ان يكون متعلق معناها اعنى الاستعلاء مشبها
ومستعارا منه اصالة وان يكون معناها مشبها به ومستعارا منه تبعا وكون
كل واحد من طرفي التشبيه ههنا مركبا يستلزم انه لا يكون معناها ولا متعلق معناها
مشبها به ولا مستعارا لا اصالة ولا تبعا وتنافي اللازمين ملزوم لتنافي الملزو مين
فاذا جعلت الاستعارة فى على تبعية لم يكن تمثيلية مركبة الطرفين قطعا ولما
اوردت عليه هذه النكتة بهذا المنقح واوضحت المقدمات وحققت مبنية على
القواعد البيانية والمشهورات ابى عصبيته ان يذعن لها اجتنابا من الحرج
بجحدها بعدما استيقنتها نفسه فقال انما الجواب ان انتزاع كل من الطرفين التشبيه

من امور متعددة لا يستلزم تركب شي من طرفيه بل ماخذهما وهذا كما ترى ظاهر
البطلان من وجوه احدها ان المشبه به مثلا اذا انتزع من عدة امور فلا يصح
ان ينتزع بتمامه من كل واحد من تلك العدة لانه اذا انتزع بتمامه من واحد منها
فقد حصل المقصود الذي هو المشبه به فلا معنى لانتزاعه من واحد آخر مرة اخرى
فيجب ان يكون جزء منه ماخوذا من بعض تلك الامور وجزء آخر من بعض آخر فيلزم تركبه
قطعا الثاني انهم اطبقوا على ان وجه الشبه في التمثيل لا يكون الا مركبا وليس
هناك ما يوجب تركيبه سوى كونه منتزعا من امور عدة فانهم عرفوا التمثيل
بما وجهه منتزع من متعدد فاذا كان انتزاع وجه الشبه من امور متعددة مستلزما
لتركبه كان انتزاع كل من طرفي التشبيه منها مستلزما لتركبهما لان المقتضي
للتركيب هو الانتزاع من امور متعددة وخصوصية كون المنتزع وجه شبه او مشبها
او مشبها به ملغاة في ذلك لا تقتضيه جزما الثالث انه قد حكم بان انتزاع كل من
الطرفين من امور عدة يوجب تركيبهما حيث رد على من جوز ان يكون قوله تعالى مثلهم
كمثل الذي استوقد نارا من تشبيه المفرد بالمفرد وهذا الكلام حق لا يحوم حوله شك
واما منعه هذا المعنى في ذلك الجواب فهو بالحقيقة مكابرة وتلبيس خوفا من
شناعة الالزام ولعلك تشتهي الآن زيادة تحقيق وتوضيح فنقول ان قوله
على هدى يحتمل وجوها ثلثة الاول انه شبه الهدى بالمركوب الموصل الى المقصد فيثبت
له بعض لوازمه وهو الاعتلاء على طريقة الاستعارة بالكناية الثاني ان يشبه
تمسك المتقين بالهدى باعتلاء الراكب في التمكن والاستقرار فيكون كلمة
على استعارة تبعية الثالث ان يشبه هيئة مركبة من المتقي والهدى وتمسكه
به ثابتا مستقرا عليه بهيئة مركبة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه متمكنا منه
وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر جميع الالفاظ الدالة على الهيئة الثانية ويراد بها
الهيئة الاولى فيكون مجموع تلك الالفاظ استعارة تمثيلية كل واحد من
طرفيها منتزع من امور متعددة ولا يكون في شي من مفردات تلك الالفاظ تصرف

بحسب

بحسب هذه الاستعارة بل هي على حالها قبل الاستعارة فلا يكون هناك استعارة
تبعية في كلمة على كما لا استعارة تبعية في الفعل في قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى
الا انه اقتصر في الذكر من تلك الالفاظ على كلمة على لان الاعتلاء هو العمدة في تلك
الهيئة اذ بعد ملاحظته يقرب الذهن الى ملاحظة الهيئة واعتبارها فجعلت كلمة
على مع معونة قرائن الاحوال قرينة دالة على ان الالفاظ الاخر الدالة على سائر اجزاء
تلك الهيئة مقدرة في الارادة قد دل بها على سائر الاجزاء وقصد الى قصد
الاعتلاء بكلمة على ولا مساغ لان يقال كلمة على وحدها من الهيئة الثانية للهيئة
الاولى وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا متعلق معناها الذي
يستعار منه لمعناها والهيئة الاولى ليست مفهومة منها وحدها فكيف
يستعار هي من الثانية للاولى وبعد ما اورد هنا سؤالا وجوابا ونظائرهما
صرحوا من الاسئلة الواردة قال واذ قد تحققت ما تلونا عليك عرفت ان
تمييز الوجه الثالث اعني ان يكون الاستعارة تمثيلية عن الوجه الثاني اعني ان
يكون الاستعارة تبعية مبني على تدقيق النظر في احوال المعاني المقصودة بالالفاظ
المقدرة ورعاية ما يقتضيه قواعد علم البيان فمن ثمة زلت فيه اقدام قوم
ضلوا واضلوا ثم انه قدس سره بعد ما طول الكلام في تحقيق الاستعارة
في هذه الآية وفي قوله تعالى لعلكم تتقون وفي قوله تعالى ختم الله على قلوبهم قال
ثم ان الشارح بعد ما جرى في المباحثة من ابطال الاستعارة التمثيلية التبعية
في صورة جزئية اعني كلمة على بما حققناه وتشبث بما لا يتشبث به كما هي
فكر في نفسه برهة وقدر وصور ذلك الجزئي في صورة كلية وقرر فقال الابطال
الاستعارة التبعية الحرفية لا يكون تمثيلية لانها يستلزم كون كل من الطرفين
مركبا ومتعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين في حيز
المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة
من عدة امور بوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد في المأخذ

لا فيه نفسه ولا يا ز كونها متعلق الحرف ومن البين ان ذلك تقرير للمفتاح لا اعانة
لعلى لعلكم تتقون بهذه عبارتها بعينها ومينها وانت بعد خبر تلك تحقيق ما سلف
في وجوب ازاد متعلقات معاني الحروف ووجوب ترك ما ينتزع من امور متعددة
تعلم سقوط منعيه معا سقوطا لا مرية فيه ولا خفاء ثم بعد ما ناقش في خصوصيات
عباراته قال واما قوله ومن البين الخ فقد بينا انه خيال فاسد لا يلتبس على من له
صدق في القواعد البيانية ثم قال في آخر كلامه واعلم ان الفاضل اليمني توهم اجتماع
التبعية والتمثيلية في عبارة المفتاح لكنه لم يصرح بان طرفي تلك التمثيلية يكونان
منتزعين من امور عدة لخفي الخفا في كلامه والشارح قلده في ذلك وزاده
ما اظهر فساده فتثبت انت في رعاية القوانين ولا تكن من المقلدين الذين يحسبون
انهم يحسنون صنعا ومن الغرائب انه قص هذه القصة العلامة التفتازاني
في اواخر شرح المفتاح شاكيا فيه عن الزمان وعن اعراض الاقران وقال في
اضافة الذكاء الى كاف الخطاب اشارة الى ان المخاطب في هذا الفن والآخذ
في هذا الكتاب ينبغي ان يتصف بسلامة الذوق واستقامة الطبيعة وشدة
الذكاء وصفاء القريحة والالم يحظ منه بطائل بخلاف بعض العلوم الاخر فانه
ربما يحصل لبعض الاغمار طرف منه بكثرة التكرار واذا تكلم في هذا الفن كان
هزءة للساخرين وضحكة للناظرين كما جرت في مجلس غاص بفحول الافاضل
مناقشة فاسدة في جريان الاستعارة التمثيلية في الحرف على ما نقل بالكشاف
والمفتاح وفي ان المنتزع من عدة امور يصح ان يكون واحدا ومتعلقا لمعنى الحرف
وقد حضر بعض العلماء عند الفهم الجلاء في بني جنسهم ممن ليس من الذكاء
في العير ولا في النفير ومن الفضل لا يعرف قبيلا من دبير فجعله التعظم على التكلم
والترأس على التنفس فقال بعد ذلك عينيه وصر اذنيه وحك لحيته
وبل شفتيه هذا انما يكون على التفصيل فانه كانت مركبات فالصورة
المنتزعة متعددة بلا التباس والا فمتحدة كالمأخوذ من الكتاب والسنة

والاجماع

والاجماع والقياس فشكر جماعة وشكى اخرون وضحك قوم وبكى الاكثرون
وما زدنا على ان قلنا اتعظوا معاشر الاكياس وتعوذوا برب الناس
من شر الوسواس واصبروا فرقة الفضلاء على الابتلاء بمثل هذه
الخطة النكراء والجنة العمياء والشركة في الصورة المنتزعة من ظواهر هؤلاء
الذين لهم قلوب لا يفقهون واعين لا يبصرون باذان النعام
يسمعون وباذهان الانعام يعقلون انتهى فهذان خصمان اختصموا فيه
ونقل كل منهما قصته مع الآخر في ذلك المجلس الغاص زاعما ان الحق معه فان قلت
الحق مع من قلت سأل التيمور المميز المزبور عن ذلك فقال موريا في الجواب
الحق مع الامير واقول عندي ان الحق مع النحرير التفتازاني فانه كما ان خصوصية
كون المنتزع وجه شبه او مشبها به او مشبها يلغو في اقتضاء التركب على ما
صرح به قدس سره كذلك يلغو في اقتضاء تركب وجه الشبه كون المنتزع منه
امورا معتبرة في الطرفين بل الواجب كونه منتزعا من متعدد اما في الطرفين كما
في الاستعارة التمثيلية او في اوصافهما كما اذا كان الطرفان مفردين ووجه الشبه
مركبا لكونه منتزعا من متعدد في اوصافهما كما في تشبيه الثريا بالعنقود فتركب
الطرفين يستلزم لتركب وجه الشبه من غير عكس كلي وقد صرح به قدس سره
بل يكون ان يكون تركب وجه الشبه بكونه منتزعا من عدة امور هي اجزاؤه لا اجزاء
للطرفين ولا اوصاف لهما كيف وقد اضطر قدس سره الى القول به في طرف
الاستعارة التمثيلية حيث قال ان الانتزاع فيها مستعمل في اخذ المركب
من اجزائه المادية نظرا الى الصورية العارضة لتلك المادة منتزعة منها فلا محل
للانتزاع ههنا سوى ما ذكر بخلاف وجه الشبه فان له انتزاعا من الطرفين
وتالفا من الاجزاء فنقول فليكن وجه الشبه ايضا متالفا من الاجزاء من غير
ان يكون منتزعا من اجزاء الطرفين فلا يلزم تركبهما وعدم كون المتبادر منها الانتزاع
من الطرفين ثم ويحكى ان الحافظ التاشكندي اجتمع مع صاحب الارشاد

فانقادت ازمة الكلام في تقلب الامور الى تغلب تيمور فذكر بحث النحريرين
وتقديمه الشريف على السعد فقال الحافظ المذكور اني اظن ان الحق في جانب
التفتازاني في تجويز اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية واني حققته
في حواشي على المطول على ما هو ظني وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني واشار
اليه القاضي البيضاوي في مواضع عديدة وحكم به غير واحد من الفضلاء فلما احس
صاحب الارشاد منه انكار ما حققه في تفسيره وترجيحه جانب النحرير قال
هذا مبني على الغفول عن تحقيق المقام فان مبنى الاستعارة التبعية تشبيه المفرد
بالمفرد ومبنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فيتنافيان فقال الحافظ في
نفول في الحيوان الذي هو جزء للانسان فانه منتزع من امور متعددة وهي جسم نام
حساس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة
من الامور المتعددة كذلك فقال صاحب الارشاد هذا بحث فلسفي لا يناسب
المقام لان اهل المنطق يترددون بين الحدود والقضايا وارباب البلاغة
يخوضون في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما فلما آل الامر الى التشاجر بينهما
اقيم لصلوة العصر وكانت على شرف الفوات فانفصلا على ذلك هذا
خلاصة ما حكي ومنذ وقع هذا البحث بين النحرير التفتازاني والشريف الجرجاني
افترق العلماء في كل عصر فرقتين فمن مرجح جانبه قدس سره ومن مرجح
جانبه روح الله روحه والاكثرون في طرف السعد والحق ان المير المذكور
والامير التيمور ووزيره كانوا في جانبه قدس سره لا مرجح منه روح الله
روحه ولهذا اجلسوه على النحرير التفتازاني فانقبض منه خاطره الخطير وانشرح
صدر الشريف في ذلك المجلس المنيف فجرى ما جرى فلقنه الامر في الاخرة

والاولى من حاشية ابن صدر الدين
الشرواني على البيضاوي
تم تم
تم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى فقد قال الامام البيضاوي عند قوله
تعالى في سورة الانبياء واوحينا اليهم فعل الخيرات واصله ان يفعل الخيرات
ثم فعلا الخيرات ثم فعل الخيرات انتهى وقد تبع في هذه العبارة صاحب الكشاف
وفي حاشية فاضل الروم الظاهر انه قال ذلك لما راى ان فعل الخيرات واقام الصلوة
وايتاء الزكوة ليس من الاحكام المختصة بالموحى اليهم بل ذلك حكم اممهم على ما يدل عليه
قوله ليحثوهم او مشترك بينهم وبين اممهم فبنى للمفعول حتى لا يكون المصدر مضافا من
حيث المعنى الى ضمير الموحى اليهم فلا يكون التقدير فعلهم الخيرات واقامهم وايتاءهم الزكوة
وفيه بحث اذ الفاعل مع المصدر محذوف فيجوز ان يكون الايم ويجوز ان يكون اعم لان المعنى
ان فعلوا اممهم الخيرات وفعل المكلفين الخيرات والذي يدل على كونه الاول ما ذكره ويدل
على ما ذكرنا من تقدير الفاعل ايضا فلا حاجة الى تطويل المسافة الا انه يقال تقدير الاصل
هكذا لان استعمال اوحينا يكون بان والفعل فالموحى لا يكون الا نفس الفعل الذي هو معنى
مصدري غير قائم بالفاعل بل على ما فيه وفيه ايضا كلام تامل اقول قوله الظاهر مع
ما ذكر لا سيما افضلهم في جميع ما اخبروا عنه اجمالا وتفصيلا على حسب نوره وبمقدار
انشراح صدره فينبعث من قلبه داعية العمل بكل مامور والاجتناب عن كل
محظور فيفضي الى نور معرفته انوار الاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة يسعى نورهم
بين ايديهم وبايمانهم ولهذا يقولون في القيمة لمن يقول لهم انظرونا نقتبس من نوركم
ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا واما الوجود الذهني للايمان فملاحظة المؤمن
وتصوره للتصديق القلبي وما يتبعه من المعارف والانوار ومطابعة له
وبما تبعه واما الوجود اللفظي فشهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
ولا يخفى ان مجرد الوجود الذهني وكذا مجرد التلفظ بكلمة الشهادة من غير ان يحصل عين
الايمان والنور المذكور لا يفيد كما لا يفيد للعطشان تصور الماء البارد ولا التلفظ به
بل لا يصير بمجردهما مؤمنا فان المؤمن من اتصف بالايمان بان حصل فيه الايمان بذاته
لا انه تصوره وحصل فيه صورته كما ان الصحيح من حصل فيه صحة الجسم لا انه تصورها

والا لكان المريض الذي يتصور الصحة مبيحا ثم ان التعبير عما في الضمير لما لم
يتيسر الا بواسطة النطق الفصيح عن كل خفي كان للتلفظ بكلمة الشهادة
وعدم التلفظ بها مدخل عظيم في الحكم بايمان المرء وكونه فصيح جدا ذلك ومانحرط
في سلكه من العلامات هذا هو التحقيق في هذا الباب فليكن منه على ذكر منك

لابن صدر الدين الشرواني

سورة يس — وايلاء حرف النفي الشمس للدلالة على انها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها

قاضي — لا يخفى عليك خفاء وجه الدلالة الا ان يقال الدلالة من اول الامر على ان يجعل
النفي لكون ملاك الامر ههنا عين ما ذكره في حيز الدلالة ادعاء وانت خبير بما فيه من التكلف

سعدي چلبي — الا ان يقال غرضه ابداء وجه الدلالة وبيانه ان كلمة على في قوله على ان يجعل صلة
للدلالة وقوله في حيز الدلالة متعلق بيجعل النفي اي نفي الشمس نفسها وقوله ادعاء قيد
للجعل المذكور وقوله لكون ملاك الامر علة لارادة الدلالة من اول الامر على الجعل المذكور
فحاصله ان ملاك الامر ههنا والغرض المسوق له الكلام هو نفي سرعة السير عن الشمس لا ما ذكره
المصنف لابتنائه على نفي الشمس المنبئ عن عدم استقلالها الا ان الايلاء المذكور يدل من اول
الامر ان مدلول هذا الكلام ومفاده هو نفي الشمس نفسها ادعاء انها بمنزلة
المعدوم وبهذا الاعتبار يدل على انها مسخرة بخلاف ما لو قيل الشمس لا ينبغي لها الآية فانه
لا يدل على ما ذكره ولما كان في هذه الاعتبارات نوع خفاء وغموض قال وانت خبير
بما فيه من التكلف وقد وقع في بعض النسخ هكذا لكونه ملاك الامر ههنا عين ما ذكره فح
فعلى هذا قوله في حيز الدلالة متعلق بما ذكره وقوله عين ما ذكره مفعول ثان ليجعل والضمير
في قوله لكونه راجع الى النفي والمراد بالنفي ح النفي الواقع في الكلام فالمعنى ان المراد الدلالة
من اول الامر على ان يجعل النفي الذي هو ملاك الامر في هذه القضية لكونها سالبة عين ما
ذكره المصنف في حيز الدلالة في قوله للدلالة على انها مسخرة فح ولا شك ان هذا ايضا امر ادعائي
لان ملاك الامر وان كان هو النفي الا انه نفي الوصف عن الشمس لا نفي الشمس نفسها
الدال على انها مسخرة آه وشتان ما بينهما هذا — لابن صدر الدين الشرواني

بارليدن

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد فقد قال الامام البيضاوي عند قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها الآية وايلاء
حرف النفي الشمس للدلالة على انها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها انتهى اقول وايلاء حرف النفي الشمس لا يخفى ان المراد
جعل الشمس واقعة بعد حرف النفي بلا فاصل وانما الكلام في تطبيق العبارة عليه وبيانه انهم اختلفوا في المفعول
الحاصل بهمزة التعدية فيما يتعدى بنفسه الى مفعول ولقد ذهب بعضهم الى انه المفعول الثاني والاكثرون الى انه الاول
كما اشار اليه شيخ الاسلام عصام الملة والدين فيما علق على الهداية وقال بعض المحققين في حواشيه على البيضاوي
اختلف فيما كان فاعلا للفعل قبل الهمزة يصير اولا بسببها او ثانيا انتهى اذا تقرر هذا فنجعل الحاصل بالهمزة ههنا
هو الثاني وهو الشمس فان الاصل وليت الشمس حرف النفي ثم جيء بالهمزة واسند الفعل الى الله تعالى قال الى اولى الله تعالى — فالاول اولى لانه يناط
حرف النفي الشمس ثم اخذ مصدره وحذف فاعله فصار وايلاء حرف النفي الشمس اي جعل الشمس والية حرف النفي
وهذا كله ان سلم ان الولي يقتضي التعدية كما توهم بعض العلامة التفتازاني تبعا لنجم الائمة الرضي قول صاحب التلخيص
ان ولي حرف النفي بقوله ان كان المسند اليه بعد حرف النفي بلا فصل لكنه ممنوع اذ قد فسره صاحب القاموس بالقرب
والدنو ولم يرد عليه وقال المحقق الجنيد في حاشية المطول البعدية غير ظاهرة في الولي الا ان يقال يستفاد ذلك
بحسب السياق انتهى وح يكون المطابقة عينية في التوحيد وقوله للدلالة على انها مسخرة قال فاضل الروم لا يخفى عليك — سعدي افندي
خفاء وجه الدلالة الا ان يقال المراد الدلالة من اول الامر على ان يجعل المنفي لكونه ملاك الامر عين ما ذكر في حيزه ادعاء
وانت خبير بما فيه من التكلف انتهى اقول يريد ان المنفي الذي هو انتفاء لكونه ملاك الامر من حيث ان الكلام مسوق
لافادة نفيه جعل عين ما ذكر في حيزه اي حيز ذلك المنفي اي الحيز الذي كان يستحقه وهو المكان الذي يلي حرف النفي وهو
اي المذكور في حيز المنفي اعني انبغاء الشمس ووجه الدلالة ان الشمس لما حلت محل الفعل الذي هو مصب النفي كانها عينه
في توجه النفي اليها ومعلوم ان الافعال اعراض غير قائمة بذاتها محتاجة الى فاعلها مسخرة له فيفيد ان الشمس كذلك
وانما قال من اول الامر لانه بعد التامل يظهر توجه النفي الى قوله ينبغي ويؤيد ما قررناه ان في بعض النسخ بدل في قوله
في حيزه في حيز لا فان المال واحد واما ما في كثير من النسخ من قوله على ان النفي لكونه ملاك الامر عين ما ذكر في حيز
لا فقد سقطت فيه الميم من قلم الناسخ وربما يوجه بان النفي بمعنى المنفي والله سبحانه اعلم لمحمد الامين بن صدر الدين — ٤١

افتاب سپهر كمال وماهتاب برج جلال مولانا فاضل محقق خيالى مرحومك
تفسير قاضى بيضاويه تحريرنده اثنا كتابتده بعض محالدوشن تعليقه لريدر كه ثبت اولندى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى في سورة البقرة ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم الخ قال البيضاوي (سورة البقرة)
والشيء يختص بالموجود لانه مصدر شاء اطلق بمعنى شاء تارة قال المولى الشارح اليه هذا الاصح مختصا
بطريق الشمول كما نص عليه في تفسير الانعام في الشيء يعم الصفات القديمة الايجابية مع انها سيما
القدرة ليست بمقدورية بناء على ان الشيء بمعنى الشائي او المشيء الوجود لا يتناولها فلا يصح الحمل على
الشمول ثم ان ذهاب الله سمعهم وابصارهم ليس بموجود في الجملة كما يدل عليه كلمة لو بل من
الاعتباريات الممتنع الوجود في الخارج فلا ينتظم قوله ان الله على كل شيء قدير مع ما قبله قال
البيضاوي كمجيء بمعنى اخرى اي مشيء وجوده الخ قال بحكم الاستعمال الاصلي فلا تخصيص تأمل
قال الله تعالى ان الله على كل شيء قدير قال البيضاوي وان لم يتألم بفعل قال اي مطلقا
ابتداء كان او بقاء فيبطل مذهب الفلاسفة قال البيضاوي وفيه دليل على ان الحادث حال
حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران قال في محل قوله والممكن حال بقائه فيه بحث اذ لا دلالة
في الاية على عموم الاحوال والازمان تأمل قال الله تعالى في سورة البقرة الذين اتيناهم
الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يؤمنون به الخ ويجوز بكتابهم دون المحرفين قاضي
كرره للتأكيد وتذكير التفصيل الذي هو اجل النعم خصوصا وربط بالوعيد الشديد تخويفا
لمن غفل عنها واخل بحقوقها قال الله تعالى في سورة آل عمران واعتصموا بحبل الله والوثوق به (سورة آل عمران)
والاعتماد عليه للاعتصام ترشيحا للمجاز قاضي على هذا الترشيح مجاز سورة الانعام مكية غير ست (سورة الانعام)
ايات او ثلث ايات من قوله قل تعالوا وهي مائة وخمس وستون م قيل هذا مخالف لما جاء في اخر
السورة من ان سورة الانعام انزلت جملة واحدة على ما ورد في الحديث وجوابه ان الحديث مكي فراسورة
الانعام ما نزل منها او يقال المراد بالمكية المكية الصرفة والايات الست او الثلث يجوز ان يكون مدنية
ايضا م قال البيضاوي في سورة الانعام في تفسير وجعل الظلمات والنور انشأهما والفرق بين جعل
وخلق الذي له مفعول واحد كما قال الشارح وهو بمعنى الانشاء والذي له مفعولان فمخاصمته م

تنبيها

تنبيها على انها لا يقومان قاضي في هذا التنبيه تأمل لقوله تعالى وجعل منها زوجها وهو جعل
جوهر قائم بنفسه من آخر مثله تأمل م وجمع الظلمات لكثرة اسبابها قاضي بخلاف النور فانه
من جنس واحد وهو النار واما الكواكب فاجرام نورية نارية والشهب منفصلة من نار
الكواكب كذا ذكره الزمخشري م والاجرام الحاملة لها قاضي اي المتضمنة والمقتضية لها م
وبالنور الهدى والهدى واحد قاضي قوله والهدى واحد ان قلت فما وجه اختلاف الشرايع قلت
النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فكل حكم مقرر في وقته فلا اختلاف في الحقيقة م ليقع الانكار على
نفس الفعل قاضي تعليل بجزء الصلة فان العدول اي كفران النعمة امر شنيع منكر في نفسه لا لكونه
عن الله تعالى بخلاف التسوية م هو الذي خلقكم من طين فان المادة الاولى قاضي فان النطفة
يحصل من الاغذية التي ينتهي اصلها الى الطين م وما تأتيهم من آية من آيات ربهم فكيف
لا يعرضون عن غيره قاضي هذا لا يتم على تفسير الاية بآية القرآن بخلاف الاول م وهو يطعم
ولا يطعم وهو ما نازل عن مرتبة الحيوانية قاضي فان قلت كيف يطعم ما هو نازل عن رتبة الحيوانية
اعني الاصنام قلت ورد الكلام على طريقتهم في اطعام الاصنام م على ان الثاني من اطعم قاضي
الاطعام اياه لانا في الحيوانية وكذا عدم اطعامه لان كثيرا من الحيوانات لا دخل له في الاطعام
ففهم وصف التنزل عن رتبة الحيوانية من لفظ الاية محل تأمل م واوحي الي هذا القرآن
لانذركم به ومن بلغ وانه لا يؤاخذ بها من لم يبلغ قاضي هذا اما بناء على مفهوم المخالفة كما
يقول الشافعية واما على ان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان م ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا
او لانهم قصدوا به الخلاص قاضي على هذا يتم هذا القيل مع قبل المعذرة م انظر كيف كذبوا
على انفسهم وحمله على كذبهم في الدنيا تعسف قاضي الباعث على الحمل هو انهم يعلمون انه غير
نافع فلا يتصور من العاقل لكن بعض المشركين يعرفون الحق ثم ينكرونه استكبارا او عتوا
فلا يتم هذا التوجيه اللهم الا ان يخص هذا الكلام عن عداهم م وضل عنهم ما كانوا يفترون غاب م
حتى اذا جاؤك يجادلونك ويجادلونك حال لمجيئهم قاضي لم يجعل جوابا لانهم قد يجيئون لغرض آخر
وايضا جعل قوله يقول جزاء ادخل في المعنى وابلغ في بيان تكذيبهم كما لا يخفى ويجوز ان يكون الجارة واذا
جاؤك في موضع الجر قاضي اذ لا يخفى ان حتى اذا كانت جارة يكون اذا اسما حرفا لا شرطا ولا ظرفا

فيحتج فامعنى قوله ويجادلونك جواب والمطابق للكشاف انه حال ولو صح فما وجه تخصيص جوابيته
باحتمال المجادلة تأمل ٩ والاساطير الاباطيل جمع اسطورة واسطار جمع سطر قاضي الاسطورة
بالضم واسطار بالكسر مثل سبب واسباب ص ولو ترى اذ وقفوا على النار حين توقفون
على النار قاضي اى يحبسون عليها ٩ ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين استئناف
كلام منهم على وجه الاثبات قاضي لا على وجه التمني سعد وانهم لكاذبون وهذا الكذب
كذب بالوعد لا يحتمل ما هو كائن وسابق فلا ينافي في قوله من قال لا يجوز الكذب والجحود على اهل القيمة م
قد يعلم انه ليحزنك يعلم معلق لان ان المكسورة حرف ابتداء ٩ ولكن الظالمين بايات الله يجحدون
روى ان ابا جهل كان يقول قاضي وفي هذه الرواية توجيه آخر لقوله فانهم لا يكذبونك تأمل ٩
فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء ويجوز ان يكونا متعلقين بتبتغي او حالين
من المستكن قاضي ان قلت اذا كان المبتغى في السماء لا حاجة الى السلم قلت معنى في السماء الى السماء
اى تبتغي متوجها الى السماء وقد اشار اليه المص تأمل ٩ فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا حض لولا
التحضيضية ٩ ولكن قست قلوبهم استدراك على المعنى قاضي اى لم يتضرعوا ولكنه قست ٩
نزاوجه قاضي اى متادبه ٩ البطر غاية الفرح والنشاط المفرطين ٩ ان اخذ الله باتيكم به
اى بذلك قاضي اجراء للضمير مجرى اسم الاشارة ٩ بل يهلك الا القوم الظالمون ولذلك
صح الاستثناء المفرغ قاضي اى الا المراد هلاك سخط وتعذيب ٩ الاستثناء لا يفيد الحصر
فان غير الظالمين يهلك ايضا لكن لا تعذيبا وسخطا بل اثابة ورفعة درجة سعد ان اتبع الا ما يوحى
رد لاستبعادهم دعواه قاضي كانه قال لو كنت ادعي الالوهية او الملكية لاستبعد تم
وانما ادعي ما كان مثله كثيرا من البشر فلا يستبعدوا فضلا عن الجزم بالفساد يخافون
يخافون ان يحشروا الى ربهم هم المؤمنون المفرطون قاضي حتى لا يعمهما فيدخلوا في
زمرة اهل التقوى ٩ فتطردهم فتكون من الظالمين وفيه نظر قاضي وجه النظر هو
ان العطف عليه باضمار ان فيما بعضا يفيد انه مسبب عن كون حسابهم عليك وليس كذلك
وكذلك وقد يجاب بان المعطوف على الشيء لا يجب ان يكون في حكمه في كل وجه بل يكفي ههنا مجرد
الترتب والتسبب في نفس الامر وفيه ما فيه ٩ ثم يبعثكم يوقظكم اطلق البعث ترشيحا للتوفي

قاضي

قاضي فيه بحث اذ يقال بعثه من نومه اذا ايقظه ولذلك جعل المحققون من علماء البيان قرينة الاحتمال
الاستعارة في قوله من بعثنا من مرقدنا ان يكون الكلام كلام الموتى لا قوله بعثنا ٩ ترشيحا للتوفي
قاضي فعلى هذا يكون الترشيح مجازا وقد يقال انه ليس بمجاز ٩ حتى يخوضوا في حديث غيره اعاد الضمير
على معنى الآيات لانها القرآن قاضي الظاهر ان المراد غير ذلك الحديث وايضا هو اما الايات او حديث
تكذيبها والاستهزاء بها ٩ ان تبسل نفس بما كسبت مخافة ان تسلم الى الهلاك قاضي والمسلم اليه
يمنع المسلم فاذا اسلم احد الى الهلاك فالهلاك يمنع من الخروج عنه ٩ لا يؤخذ منها الفعل
مسند الى منها لا الى ضميره قاضي العائد الى العدل لان العدل ههنا مصدر فلا يسند اليه الاخذ واعتبار
الاستخدام تكلف مستغنى عنه ٩ لهم شراب من حميم الحميم الوقت الماء الحار م [illegible]
ويوم يقول كن فيكون دل عليه بالحق قاضي وهو يقوم بالحق ٩ او فاعل قاضي
الظاهر ان قوله او فاعل ناظر الى قوله او لمحذوف وح يكون الكلام متضمنا للحذف فيه وقرينة
عليه لا الكلام الاخر تأمل م لقضائه قاضي اى القول الحق بمعنى القضاء الحق م واذ قال
ابراهيم لابيه آزر م وازر وصف قاضي اى ليس بعلم م الذين آمنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم والمراد بالظلم ههنا الشرك قاضي قال صاحب الكشاف يأباه لفظ اللبس لانهما
ضدان لا يختلطان ولا يجتمعان قيل الايمان عند المعتزلة مشتمل بجميع الاعمال والترك فكيف
يجتمع ويختلط مع المعصية اجيب بان الايمان كثيرا ما يطلق على نفس التصديق فيراد به ههنا
ذلك وهو ـــــ ظاهر اذا اريد بالايمان ما يعم اللساني كالمنافق وايضا يحتمل ان يراد باللبس تغطية
وجعله معدوما مضمحلا والجمع بينهما بحيث يصدق عليه انه مؤمن ومشرك او يراد باللبس الايمان
ثم الكفر مرارا او يراد ان يجمعهما في مدة عمره التي هي جامع جميع اعماله م فقال عليه السلام ليس
ما يظنون قاضي اى ليس المعنى او المراد م وليس الايمان به ان يصدق بوجود الصانع قاضي
او يصدق بجميع ما جاء به النبي عم ولكن خلط به مثل شد الزنار الذي جعل الشارع امارة التكذيب
ولم يعتبر مع ذلك التصديق على ما هو المفهوم من شرح المقاصد م ومن ذريته
فلو كان لابراهيم اختص البيان قاضي على تقدير ان يكون الضمير لابراهيم يجوز ان يعطف الكل
على نوحا باعتبار انهم المهديون وقوله من ذريته يكون مخصصا لبعض المعطوفين بانه من ذرية
ابراهيم

بل يجوز ان يكون عطف الثالث على الثاني والثاني على الاول تأمل م والياس فيكون البيان
مخصوصا بمن قاضي سواء كان الضمير لابرهيم او لنوح م شديدا باخفاء الحذاذة قاضي
الاحناد جمع حنو بمعنى الجانب م فبهديهم اقتده دون الفروع المختلف فيها فانها ليست هدى
قاضي لا شك ان بعض الفروع متفق عليه وظاهر الاية شامل له ففي الاية دليل التقييد بالبعض
م على الذي م متعبدين بشرع من قبله قاضي اي على الاطلاق والمجلة لقوله فيما يجيء وهذا
من جملة ما امرالخ م لقد جئتمونا فرادى قال في الصحاح جمع فرد وافراد وفرادى على
غير القياس كانه جمع فردان م خلقناكم عراة حفاة غرلا بهما قاضي الاغرل الاقلف
اللابهم من ليس معه شيء اصلا م وجاعل الليل سكنا فانه في معنى الماضي قاضي
فلا يعمل بنفسه بل بما يتضمنه من الفعل الماضي م حسبانا وهو مصدر حسب قاضي
اي عدّ م بالكسر مصدر حسب قاضي اي نعم وظنّ وخشي م قد فصلنا الايات
لقوم يفقهون فان الاستدلال بالافاق ظاهر جلي بخلاف الاستدلال بالانفس فان فيه دقة
وخفاء فالانسب بالفقه الذي هو التفهيم الفهم والحذاقة وتدقيق النظر م وهو اللطيف
الخبير اللطف ادراكه فيعم فيما لا يبعد فيه سائر الادراكات م وما لكم الا تأكلوا مما ذكر
اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم • حرمت عليكم في المائدة وهي مدنية بجملتها وهذه
السورة مكية الكهم الا ان يحمل فصل على سيفصل وصيغة الماضي للتنبيه على التحقق م
لمن مثله في الظلمات في الظلمات خبر مبتداء محذوف اي هو في الظلمات فالمعنى كمن مثله هو
في الظلمات م قال الله في سورة الاعراف فاتوا على قوم يعكفون على اصنام وقيل من لخم سورة الاعراف
قاضي اللخم حي من اليمن وقيل قوم من مضر م قال الله في سورة الانفال وان فريقا من المؤمنين سورة الانفال
لكارهون قال المولى المرحوم في محل تفسير الفقه هذه الاية قيد دليل المفهوم م
قال الله تعالى في سورة يونس قال قد اجيبت دعوتكما يعني موسى وهرون لانحاض قال سورة يونس
وهم اكان لهرون م قال الله في سورة الكهف وان يستغيثوا يغاثوا بماء سورة الكهف
كالمهل كالجلد المذاب قاضي احد الاجساد السبع من الذهب والفضة وغيرهما م
قال في سورة مريم ذكر رحمة ربك خبر ما قبله ان اول ص بالسورة قاضي سورة مريم

ويحتمل

ويحتمل ان يكون ذكر مبتدأ واذ نادى خبره م وقرئ ذكر رحمة ربك على الماضي قاضي
مشددا م كهيعص اما ابو عمرو الهاء لان الفات اسماء التهجي يائات قاضي
قوله لان الفات اسماء التهجي بيان بعده القراء فلا يقال ان الوجه امالة الياء فانه وجه امالتها
فقط م زكريا بدل منه او عطف بيان له قاضي يحتمل ان يكون مفعول ذكر بان يكون
عبده مفعول رحمة عبده مفعول للرحمة او الذكر الخ قاضي فعلى هذا ينبغي ان يقدر
مضاف اي بيان ذكر رحمة ربك واما على الوجه الاول فلا حاجة اليه م اذ نادى ربه
نداء خفيا والاخفاء اشد اخباتا قاضي الاخبات التواضع م خفيا اي سرا في جوف
الليل لانه اسرع للاجابة ك اذ نادى ظرف للذكر والرحمة ك زكريا ابن ماثان
وآل ابن عباس زكريا ابن يوحنا قال مقاتل ك قال رب اني وهن العظم مني قال قتاده
اشتكى بسقوط الاضراس م ولم اكن بدعائك رب شقيا بل كلما دعوتك استجبت قاضي
قيل معناه لما دعوتني الى الايمان آمنت ولم اشق بترك الايمان كذا في البغوي ويحتمل ان يكون التقدير
بدعائك اباي وعلى ما في الكتاب بدعائي اياك م واني خفت الموالي من ورائي قال في الكواشي
كان زكريا قد ضعف عن العبادة فطلب ولدا يقوم مقامه فيها وهكذا نقل في التيسير عن القشيري
لكنه بعيد بالنظر الى قوله واني خفت وتوصيف وليا بيرثني م يحتمل ان يكون معنى من ورائي
من جهة ورائي فعلى هذا يجوز ان يتعلق بخفت م يرثني ويرث من آل يعقوب والمراد وراثة
الشرع والعلم قاضي يرثني العلم ويرث من آل يعقوب النبوة او هي النبوة ومن آل يعقوب الاخلاق
يقال ورثه وورث منه ومن للتبعيض لا للتعدية لان آل يعقوب لم يكونوا كلهم انبياء ك
قد بلغت من الكبر عتيا اي بلغت الكبر من اجل المعنى او من زائدة وعتيا مصدر مؤكد وعتيا
ك فانتبذت به فاعتزلت وهو في بطنها كقوله تدوس بنا الجماجم والتريبا قاضي اوله
كان حيولنا كانت قديما • تسقى في حجورهم الحليبا • فقرت عيننا قرة عليهم • تدوس بنا
الجماجم والتريبا • الحجوف جمع حجف وهو العظم فوق الرأس والحليب اللبن والضمير في
حجورهم يعود الى الاعادي المذكورة في الابيات والعرب تسقي اللبن المحلوب كرام خيولهم
يقولون حيننا كانها تسقي اللبن المحلوب في اخامهم رؤسهم اعدائنا لا العفها فكانت خيولنا تمر

عليهم وتدوس اى تطاء بارجلها جماجمهم وترائبهم والجماجم جمع جمجمة وهي عظم الراس المشتمل
على الدماغ والترائب عظام الصدر قال الله تعالى في سورة الشعراء واغفر لابي سورة الشعراء
بالهداية والتوفيق للايمان قاضي فى يكون قول ابرهيم ع م اغفر لابي طلب الهداية
الضال وايمان الكافر لا طلب المغفرة للكافر هذا على تقدير كون الدعاء قبل موته ولما اذا
كان بعد موته فلا مجال لهذا التوجيه في دفع السؤال بانه لا يجوز مغفرة الكافر فكيف طلبه ع م
بل الوجه في ان المغفرة على حقيقتها لكن هي طلبه على ظنه انه مؤمن اذ انه لم يمنع بعد م

قال العلامة النسفي رحه ومن اول القرآن الى اخر سورة الناس ستة آلاف ومائتان وسبع واربعون
اية وسبع وسبعون الفا وثلثمائة وتسع وثمانون كلمة وثلثمائة الف واحدى وعشرون
الفا وخمسة وثمانون حرفا والفات القرآن ثمانية واربعون الفا وثمان مائة واثنان وعشرون
والباآت عشرة الاف واربعمائة وثمانية وعشرون والتاآت عشرة الاف واربعمائة وستة
وسبعون والثاآت الف واربعمائة واربعة والجيمات الف وثلثمائة واثنان وعشرون
والحاآت اربعة الاف ومائة وثمانية وثلثون والخاآت الف وخمسمائة واثنان وثلثون
والدالات الف وسبعمائة وتسعون والذالات اربعة الاف وتسعمائة وثمانية وسبعون
والراآت اثنى عشر الفا وسبعون والزاآت الف وستمائة وثمانية والسينات احد عشر
الفا وخمسمائة وتسعة وتسعون والشينات الف ومائة وخمسة وعشرون والصاد
سبعة الاف وسبعمائة وثمانية والضاد خمسة الاف وثلثمائة واثنان وثمانون والطاء
الف ومائتان واربعة وستون والظاء ثمانمائة واثنان واربعون والعين تسعة الاف
واربعمائة وتسعة عشر والغين الف ومائتان وتسعة والفاء الف واربعمائة وسبعون
والقاف ستة آلاف وثمانمائة وثمانية وعشر والكاف عشرة الاف وخمسمائة واثنى عشر
واللام احدى وثلثون الفا وخمسمائة واثنان وعشرون والميم ستة وعشرون الفا واربعمائة واثنان
وعشرون والنون ستة وعشرون الفا وخمسمائة وخمسة وخمسون والواو خمسة وعشرون
الفا وخمسمائة وستة وثمانون والهاء تسع عشرة الفا وسبعون ولام الالف اربعة الاف
وسبعمائة وتسعة والياء خمسة وعشرون الفا وتسعمائة وتسعة عشر

روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال القرآن ستة الاف وستمائة وستة وستون اية وثلثمائة
الف واحد عشر الفا وثلثمائة واربعة وعشرون حرفا م قال صاحب الكشاف جميع القرآن
ستة الاف وستمائة وست وستون اية الف وعد والف وعيد والف امر والف نهي
والف قصص والف عبر وامثال وخمسمائة حلال وحرام ومائة دعاء وتسبيح وست
وستون ناسخ ومنسوخ تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

باسمك يا ذا الجود والمجد والثناء • ويا ذا العزة والعظمة والكبرياء • نحمدك بكل المحامد على ما فهمتنا •
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا • والصلوة والسلام على من كشف ظلم الضلالة • واحكم مباني الشريعة
والعدالة • محمد المصطفى النبي التهامي وعلى اله واصحابه خلفاء الدين وعلماء اليقين • وبعد فلما
امرت من جانب من يجب اطاعته • ولا يسع على الانام الا طاعته • اعني حضرة من علا على السلاطين
دينا وايمانا • ورقى على الخلفاء الاساطين عدلا واحسانا • وهو السلطان ابن السلطان السلطان
سليمان خان ابن سليم خان • لا زال حافظا للبلاد • وناصر العباد الى يوم التناد • بان
اطالع الاية الكريمة المتعلقة لخلافة داود عليه السلام • امتثلت لامره العالي وكتبت ما ادى اليه
نظري القاصر • وامليت ما سنح لخاطري الفاتر • مع قصور بضاعتي في باعي • ووفور تشتت
اوزاعي • تحفة لسدته السنية • وهدية لعتبته العلية • جعلها الله ملجأ للعلماء في الافاق •
وملاذا لارباب الفهم والتحقيق • فان التفت اليه من لطفه وارتضاه • ففيه غاية ما توقعه
ونهاية ما اتمناه • والله ولي التوفيق • وبتحقيق رجاء الراجين حقيق • قال
الله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض قال صاحب الكشاف فيه دليل على ان حاله
بعد التوبة بقيت على ما كانت عليه لم يتغير قيل عليه انما يصح دلالتها على ذلك ان لو كان نزولها
بعد الاية السابقة واللفظ لا دلالة عليه ويمكن ان يجاب عنه بان الترتيب الذي نجد في القرآن
مجمع عليه بين الصحابة والتابعين وغيرهم ولم ينقل على التقديم نقل والعلماء تكلموا على ما هو
الموافق بالتأخر فيكفي لنا دليلا بالتأخر والا يلزم ان يبطل اكثر لطائف النكت التي وجدها
المفسرون بين الايات الكريمة من التقديم والتأخر وذلك منكر قال في تفسير

قوله تعالى فاحكم بين الناس بالحق بحكم الله تعالى قال الفاضل التفتازاني وعبّر عن حكم الله
بالحق لانه لا يكون الا حقا وقد يتوهم ان الحق اسم من اسمائه والحكم مضاف مقدر وليس بذلك
اقول فيه مناقشة لان الحق على تقدير كونه اسما من اسمائه تعالى يمكن ان يلاحظ معنى
اللفظ ايضا فيحصل فائدة التعبير ايضا كما افاده الوجهين مثل العلية والوحدة ويمكن الجواب
عنه بان مراده ان الحق اذا كان اسما لم يكن له حكم مستقل واحدا ويطابق لحكم الله تعالى لان
تقدير الكلام فاحكم بحكم الله تعالى اي بحكم مخصوص لله تعالى كما يدل عليه قوله لانه انما اذا كان تسلط
وتمكنه من الحكم من جهة الله تعالى لم يكن له حكم الا على وفق مشيته مع انه يحتاج الى التقدير وهو خلاف
الظاهر ثم قال القاضي وهو يؤيد ما قيل ان ذنبه المبادرة الى تصديق المدعي وتظليم الاخر قبل
مسئلته اقول وبالله التوفيق اعلم ان الشان في هذا المقام يستدعي بسط الكلام قبل
الشروع في المرام وهو ان يقال لا يخلو اما ان يكون الذنب قد صدر من داود عم او لا فان كان
الثاني فلا بد ان يحمل الاية على الوصية التي اوصاها الله تعالى لخليفته عليه السلام بلا تعريض والتوبيخ وان
الاول فالامر لا يخلو اما ان يكون الذنب حديث التزوج او قصد الانتقام على الداخلين او المبادرة الى التصديق
للمدعي والكل على ثلث روايات احدها التزوج بسعي القتل لاوريا وهو افتراء محض كما صرح به وثانيها
التزوج بطريق الاستنزال وثالثها التزوج بخطوبة اوريا وهما جائزان في شريعته عم وقد وقع الاستنزال
في الانصار للمهاجرين والثاني وهو ما قيل ان قوما قصدوا ان يقتلوه فتسوروا المحراب ودخلوا عليه فوجدوا
عنده قوما فتفشوه بهذا التحاكم فعلم غرضهم وقصد ان ينتقم منهم فلا يخلو عن ضعف لوجهين الاول انه
قال ابن عباس رض ان داود عم جزأ زمانه اربعة اجزاء يوما للقضاء ويوما للعبادة ويوما
للاشتغال بخواص اموره ويوما يجمع بين بني اسرائيل فيعظهم ويبكيهم والظاهر ان الداخلين لقصد
القتل دخلوا عليه عم يوم عبادته وهو يوم خلوته فلذلك فلا يكون عنده احد فكيف يكون اقداما
فالرواية تتضمن كلاما في اللفظ والثاني ان قوله تعالى حاكيا عن الداخلين عليه عم اذ دخلوا على داود عم
ففزع منهم قالوا لا تخف يأبى عن هذه الرواية اذ لو كان عنده عم اقوام من عشيرته او هذه
استوى الخوف على الداخلين بشوكته وهيبته في اعين الناس فلا يناسب الفزع عنه عم والامنهم
كلام لا تخف الا يرى انه اذا دخل القاصدون الى سلطان قاهر وعنده جم من جنده تأمل

كيف

كيف يكون حالهم وهل يمكن لهم ان يقولوا لا تخف ولئن سلمنا هذه الرواية فغايتها ترك
المصابرة على الابتلاء من الله تعالى فيكون ذنبا بمعنى ترك الاولى بشانه عم والثالث وهو المبادرة
الى تصديق المدعي حيث قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه قبل ان يسئل الخصم الاخر فغير جائز
في كل الاديان لان الشرع وضع لتفريق الحق من الباطل وهو لا يمكن الا بسماع قول الخصمين ولما كان امكان
تفسير الاية بوجه لا يلزم لداود عم ذنب لا صغير ولا كبير بل يحصل له انواع المدايح من المصابرة على الابتلاء
وكثرة رجوعه الى الله تعالى وتوبته لا عن ذنب كما بين الامام في تفسيره فلينظر فيه من يشاء تفصيله كان
المناسب في هذا المقام ان يحمل الذنب على تقدير صدوره عنه عم على ما هو الاخف لان المنازل
الانبيا معصومون ولكن بقي البحث اي الذنوب اخف فذكر في الطريق ان المبادرة اخف وعلله بقوله لان
الباعث عليها التهاب الغضب للحق وهو للخف ويؤيده وصيته داود عم بعد ذلك لقوله تعالى فاحكم
بين الناس ولا تتبع الهوى فاجريت الوصية بذلك الا والذي صدر عنه من هذا النوع انتهى
واما ما لاح ببالي وجال في صدري ان الذنب بمعنى قصد الانتقام للداخلين عليه عم او بمعنى التزوج
بطريق الاستنزال والتزوج بخطوبة غيره اخف من المذكور لان ما يلوح في القلب معفو من الناس
وبالنسبة الى غيرنا انه عم ذنب بمعنى ترك الاولى بكامه والتزوج بالطريق الاخر المذكور مباح في
مشروع في شريعته عم ولما كان شان داود عم صرف الناس من الشهوات النفسانية الى اللذات
الروحانية كان الاولى لهم ان يتركوا بعضها لاجل الناس فيكون الفعل المذكور قبيل ترك الاولى
بشانه عم وهو ذنب له لان حسنات الابرار سيئات المقربين واما المبادرة الى تصديق
المدعي فلم يجز في شريعة احد كما نبهت عليه مع انه يمكن ان يستدل بالايات الواقعة في هذه القصة على
ان الذنب ليس المبادرة فمنها قوله تعالى وشددنا ملكه قيل كان يبيت حول محرابه اربعون الف
يحرسونه وبعيدا ان تسوروا محرابه ويدخل خلوته من غير وقوف الحارسين افاد رعيته سواء لقصد القتل
او للتحاكم مع عزه فدلت الاية على ان الداخلين ليس من جنس الانس فكيف يكون المبادرة لانه لا يبقى
لحق الملك فائدة ومنها قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب الظاهر من الحكمة وفي هذا يعلم
ان القضاء باستماع قول احد الخصمين غير جائز فلا يتصور صدوره عنه عم ومنها قوله تعالى فاحكم
بيننا بالحق ولا تشطط لانه ان صدر المبادرة منه على سبيل السهو وقرأ الخصم هذا القول

قبل القضاء تنبيه لزعم بان لا يخطئ في القضاء عليهما ان المبادرة خطأ فكيف يتصور صدوره بعد التوبة
خصوصا منه عم وان وايكد على القصة المشهورة كثيرة والاية يحتمل ان يكون تعريضا كلها انحن التعريض على
التزوج اولى من المبادرة مع ان اسناد الارتكاب الى الاخ في شريعته اصلا الى نبي تعالى داود عم ولو السهو
ليس بابل ما الاخر واذا تقرر هذا فنقول ان المراد الغاصب ببعض اسد وجد بتعلمه وهو يحد بان ذنبه
المبادرة الى التصديق المدعي مجا رغبه فليس ببعيد لانه يلزم اسنادا الذنب القوي مع احتمال الذنب
الخفيف الى داود عم ولكن لا ان المحذور ان الانبياء معصومون عن الذنب كلوان المراد انه ليس يختار
عنه بل التزوج المشهور اولى عنده كما يدل عليه قوله فيما سبق ولعله قال بعد اعتزاله على نفي بن صدق
المدعي فالمناسب ان يحمل قوله تعالى فاحكم بين الناس بالحق على امرهن او امر الله تعالى ووصية من وصاياه تع
وقوله تعالى ولا تتبع الهوى على الاشارة الى القصة المعروفة بقرينة كلمة الهوى فانها قد يستعمل في مقام
العشق والمحبة انا في هذا ها قيل ان اعرف الهوى وغير ذلك قوله كما فيضلك قال صاحب الكشاف
في تفسيره فيضلك الهوى وقال صاحب الفاضل التفتازاني لو جعل الضمير لاتباع الهوى لكان انسب
لانه سبب اقرب وفيه نظر لان الاتباع عين الضلالة ولذلك اذا تابع الرجل هواه نفسه يقال
له ضالا فيتحد السبب والمسبب قوله تعالى ان الذين يضلون عن سبيل الله قراه بعضهم بفتح اليا
نظرا الى ان الاضلال المتعدي يستلزم الضلال اللازم وعندي قراءة الفتح ابلغ بحسب المعنى لان الذين
يضلون في نفسه اذا استحق العذاب الشديد فالمضل للغير مع كونه ضالا اولى ان يستحق به لانه
لانه يكون ضالا ومضلا قال في تفسير قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار بسبب هذا
الظن الاحق ان يترك هذا القيل لان الذين يقرون بحكمة خلق السموات والارض ويوم الحساب
ولكن لا يعتقدون بما يلزم ان يكون مترتب الاحوال وتعميم الكفر سبب الظن او سبب غيره اولى
بالسياق تم هذا تمام الاخ ببال العبد الفقير محمد بن مير محمد الحقير
المعترف بالتقصير ٥ ٥ ٥ ٥

بارلدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وآله وصحبه اجمعين اما بعد فقد قال الفاضل البيضاوي
في تفسير سورة آل عمران في قوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام
للعبيد وان الله عطف على ما قدمت وسببية للعذاب من حيث ان نفي الظلم يستلزم العدل
المقتضي الى اثابة المحسن ومعاقبة المسيء انتهى قيل فساده ظاهر فان ترك التعذيب من مستحقه
ليس بظلم شرعا ولا عقلا لينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب يقول العبد الحقير هنا هذا الاعتراض
عدم الفرق بين السبب والعلة الموجبة والفرق واضح فان السبب وسيلة محضة لا يوجب حصوله
للمسبب كما ان العلم سبب الكتابة غير موجب اياها والعدل اللازم من نفي الظلم سبب لعذاب المستحق وان لم يوجبه
فالاستدلال بعدم الايجاب على عدم السببية فاسد جدا واما قوله للعدل المقتضي اثابة المحسن ومعاقبة
المسيء فهو بيان لمقتضى العدل اذا خلي وطبعه ونظرا الى كونه وسيلة له ولا يلزم منه ايجاب الاثابة والمعاقبة
على كل حال على ما ينبئ عنه قوله سبقت رحمتي على غضبي لا يقال يحتمل ان يكون بناء هذا الاعتراض على المفهوم
المعتبر عند الشافعية لا على كون السبب موجبا حتى يلزم ما ذكر لانا نقول ان اردت بالمفهوم مفهوم
مفهوم قوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد فنقول حاصله ان العدل سبب لعذاب
المستحقين فالمفهوم فيه ان العدل لا يكون سببا لعذاب غير المستحقين فهو معنى متفق عليه
لا نزاع فيه وان اردت ان المفهوم من قولنا سبب تعذيبهم كونه تعالى غير ظالم انه تعالى لو لم يعذبهم
لكان ظالما نقول فهو مع بعده عن سياق كلام المعترض من قبيل الاستدلال بانتفاء السبب
على انتفاء المسبب فيكون مبنيا على كون المراد بالسبب الموجب كما قلنا ولا يكون من باب المفهوم
في شيء وان اردت غير ذلك فبين حتى نتكلم عليه فالحق ان حاصل الاعتراض الاستدلال بتحقق احد
المتنافيين في الوجود على انتفاء الآخر والجواب ان نمنع المنافاة بينهما فان التنافي انما ينشأ من كون
من كون العدل سببا موجبا للعذاب منافيا للترك وليس كذلك فان العدل وسيلة محضة الى العذاب
يعذب بعدله ولمن شاء يغفر بلطفه وفضله على ما مر حتى ترك التعذيب لا يلزم انتفاء نفس العدل
بل انتفاء كونه وسيلة له بالفعل ولا محذور فيه ثم قيل في دفع هذا الاعتراض ان حاصل معنى
الاية وقع العذاب عليكم ولم يترك بسبب ان الله تعالى ليس بظلام للعبيد وهو بمنطوقه يدل

صاحب القيل مولانا ابو السعود

ولو حمل السبب على السبب الموجب يلزم
ان لا يكون الذنب سببا اذا الذنب
لا يوجب العذاب المترتب عليها
بمذهب اهل السنة منه

وهذا طريق متفق عليه ولا ينصف
ان يكون من قبيل المفهوم المخالف
فتأمل منه

فان قيل ترك التعذيب مناف لسببية العدل
للعذاب فيجوز ان يتحقق الترك يلزم
انتفاء سببية العدل للعذاب
منه

الفاضل الحلبي المفتي

على ان نفي الظلم لا يكون سببا لترك التعذيب من مستحقه فلا يدل على كون الظلم سببا لترك التعذيب
بل له سبب آخر وهو لطفه تعالى فيرد عليه ما اورده بعض المفسرين من ان ترك مستحقه ليس
بظلم شرعا ولا عقلا ولا يستنهض نفي الظلم سببا للتعذيب انتهى اقول هذا ذهول عن مقصود المعترض
ايضا فان حاصل ما ذكره على ما قررناه الجدل الذي يتحقق احد المتنافيين على انتفاء الاخر فلابد له
الكلام على كون الظلم سببا لترك التعذيب وعدمه خارج عن مطمح نظره على انه اذا كان المراد بالسبب
السبب الموجب على ما هو مبني كلام ذلك البعض فرد الله عليه ظاهرة فان وجود السبب الموجب
كما يكون سببا لوجود المسبب يكون عدمه سببا للعدم كما في طلوع الشمس ووجود النهار فالعدل
اعني نفي الظلم اذا كان سببا للتعذيب المستحق يكون عدمه اعني الظلم سببا لعدم التعذيب له وبالجملة
خلاصة هذا الاعتراض المعارضة بطريق القياس الاستثنائي بانه لو كان ترك التعذيب ظلما
لما كان نفي الظلم سببا للتعذيب لكن ترك التعذيب ليس بظلم فنفي الظلم لا يكون سببا له وحق
منع الملازمة بين المقدم والتالي بانه لم لا يجوز ان لا يكون التعذيب ظلما ويكون نفي الظلم سببا
بان يكون السبب غير موجب على ما مر ثم ان اعتراض هذا الفاضل قال ــــ في سورة الانفال
في تفسير هذه الاية ان الله عطف عليه الدلالة على ان السببية مقيدة بانضمامه اليه اذ لولاه
لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم لا ان لا يعذبهم بذنوبهم فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا
ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب انتهى اقول لا ان لا يعذبهم بذنوبهم
معطوف على قوله ان يعذبهم والمعنى ان ذكر هذا القيد لدفع احتمال ان يعذبهم بغير ذنوبهم لا احتمال
ان لا يعذبهم بذنوبهم فانه امر حسن شرعا وعقلا وقوله للدلالة على ان السببية مقيدة بانضمامه
اليه اي تعيينه للسببية انما يحصل بهذا القيد اذ بامكان تعذيبه بغير ذنب يحتمل ان يكون سبب
التعذيب ارادة العذاب بلا ذنب فيكون حاصل معنى الاية ان عذابكم هذا انما نشأ من ذنوبكم
لا من شيء آخر لا يقال هذا يخالف ما قال في سورة آل عمران من ان سببيته للعذاب من حيث
ان نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي اثابة المحسن ومعاقبة المسيء لانا نقول لنفي الظلم معنيان
احدهما ما ذكر من اثابة المحسن ومعاقبة المسيء والآخر عدم التعذيب بلا ذنب وكل منهما يؤول
الى معنى العدل فلا تناقض بين كلاميه واما جعله هنا سببا وههنا قيدا للسبب فلا يوجب التنافي

ايضا

فان المراد بالسببية المحضة فهو وسيلة سواء اعتبر سببا مستقلا او قيدا للسبب وعا ذكرنا
يعلم ان قول من قال في بعض الكلام ان امكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي
كون تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج الى اعتبار عدمه كلام ناش من عدم
الاطلاع على المراد فان كلامه ليس في منافاة هذين الامرين بحسب ذاتهما بل في منافاة احتمال التعذيب
بلا ذنب لتعيين سببية الذنوب له ثم قال هذا عقيب كلامه ذلك لو كان المراد جميع تعذيباته
تعالى بسبب ذنوب المعذبين لا حتيج الى ذلك انتهى وهذا مبني على عدم الشعور المزبور فان الاحتياج
الى ذلك القيد في كل من الصورتين انما هو لتعريض المخاطبين وتبكيتهم في الاعتراف بتقصيراتهم
بانه لا سبب للعذاب الامر قبلهم فالقول بالاحتياج في صورة عموم الخطاب لجميع المعذبين
وعدمه في صورة خصوصه بالكفرة ركيك جدا بقي ههنا شيء وهو ان قول البيضاوي
فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم لا ينتهض دليلا مع الخصم المعتزلي الا ان يقال
انه كلام تحقيقي لا الزامي بان يكون مقدماته مسلمة عند الخصم فتدبر والله تعالى اعلم ثم قال بعض الافاضل
في حاشيته على التفسير البيضاوي في شرح قوله للدلالة على ان سببيته مقيدة بانضمامه اليه يريد ان
سببية المعاصي والذنوب للعذاب يتوقف على انتفاء الظلم من الله تعالى فانه لو جاز صدوره
عنه لامكن ان يعذب عبيده بغير ذنوبهم فلا يصلح ان يكون الذنب سببا للعذاب لا في هذه
الصورة ولا في غيرها فان قلت لا يلزم من هذا الا نفي انحصار السبب للعذاب في الذنوب لا نفي
سببيتها له والكلام فيه اذ يجوز ان يقع العذاب في الصورة المفروضة بسبب غير الذنوب ولا ينافي
هذا كونها سببا له في غير هذه الصورة كما في اهل بدر ومثاله فلا يتم التقريب قلنا السبب المفروض في الصورة
المذكورة ان اوجب استحقاق العذاب يكون ذنبا لا محالة وهو خلاف المفروض وان لم يوجب فلا يتصور ان
يكون سببا اذ لا معنى لكون شيء سببا الا كونه مقتضيا لاستحقاقه فاذا انتفى هذا ينتفي ذلك بالكلية
فالكون التعذيب من غير ذنب الا لكونه بدون السبب لانحصار السبب فيه الى هنا كلامه اقول
قوله وان لم يوجب فلا يتصور ان يكون سببا ممنوع فان السبب الموجب ما يكون مؤثرا
في حصول شيء سواء كان عن استحقاق او لم يكن الا يرى ان الضرب بظلم والقتل كذلك سببان
للايلام والموت مع انهما ليسا عن استحقاق فاعتراض السائل واقع في موقعه ولكن

صاحب الكشاف

مولانا شاه جلبي

نقضي عنا الا بما قررناه من ان معنى الاية ذلك العذاب بكسب ايديكم لا بشيء آخر من ارادة التعذيب بلا ذنب
فان الله تعالى ليس بظلام للعبيد فالمقام مقام تعيين السببية وتخصيصها للذنوب وذلك لا يحصل
الا بنفي صدور التعذيب بلا ذنب من الله تعالى ومن هنا يعلم ان قول هذا البعض وبالجملة فآل
كون التعذيب بلا ذنب الى كونه بدون السبب لانحصار السبب فيه ليس بسديد فانه مبني
على كون الاستحقاق شرطا للسببية وقد عرفت ما فيه مع ما فيه من المخالفة لما اختاره المحققون
المفسرين من كون نفي الظلم سببا آخر للتعذيب لا ان سببية نفي الظلم موقوف على امكان ارادة
التعذيب بلا ذنب وكونه سببا للعذاب فكيف يكون مآل كون التعذيب بلا ذنب الى
كونه بدون السبب والله اعلم تمت لمولانا محمد الواني رحمة الله عليه رحمة واسعة

قال القاضي البيضاوي في اوايل سورة البقرة في قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون الى البقرة المراد ذبحها او الى القاتل
وفي الحديث لو لم يستثنوا لما بينت لهم آخر الابد واحتج به اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى وان الامر قد ينفك
عن الارادة والا لم يكن للشرط بعد الامر معنى انتهى وقال المولى العلامة اي البقرة المراد ذبحها لما جاء في الحديث
لو لم يستثنوا ما بينت لهم آخر الابد وتقدير الكلام وانا لمهتدون ان شاء الله فقدم على ذكر الاهتداء اهتماما به و
حفظا لرؤس الآي ولا متمسك فيه لاصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى لان دلالته على ان مراده تعالى واقع
واما ان الواقع ليس الا مراده تعالى فلا تعرض له ولا على ان الامر قد ينفك عن الارادة لان محل الخلاف الامر
التكليفي وهذا الامر للارشاد وعلى ما يرشد اليه قولهم اتتخذنا هزوا ولا خلاف فيه اقول وبالله التوفيق يمكن
ان يجاب عنه اما اولا فلان الحديث المذكور ليس نصا في ان المراد في هذه الاية لمهتدون الى البقرة المراد
ذبحها فانه يحتمل ان يكون المعنى لو لم يستثنوا اي لو لم يقولوا ان شاء الله تعالى لما بينت البقرة المراد ذبحها فلا
يهتدون الى القاتل لجعله تعالى الاهتداء الى القاتل موقوفا على ذبح تلك البقرة ويؤيد هذا المعنى كون المقصود
الاصلي اهتداء القاتل وذبح البقرة انما هو لكونه وسيلة اليه واما ثانيا فلان الفلاسفة لما ذهبوا الى
ان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد وانه تعالى واحد حقيقي فان
صفاته تعالى كوجوده عين ذاته وزعموا ان هذا هو على مراتب الموجودات لزمهم القول بان الصادر منه تعالى

ليس

ليس الا الواحد وهم يسمونه العقل الاول والحوادث كلها صادرة عن العقل العاشر وهو العقل الفعال فلا يكون
بارادته تعالى واصحابنا ذهبوا الى ان الحوادث كلها بارادته تعالى وانه لا مؤثر في الوجود الا هو وقولهم الواحد
الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد باطل عندنا وانه تعالى ليس واحدا حقيقيا فان صفاته تعالى ليست عين
ذاته ولا غيره سواه في الانفصال وعلى ما لم يكن هذه المسئلة مما يتوقف عليه اثبات النبوة جاز اثباتها بدلايل
سمعية منها هذه الاية الكريمة فان فيها دلالة على ان هذه الحادثة اعني اهتدائهم مستند اليه تعالى وصادر عنه
بارادته تعالى ولا قائل بالفصل فثبت ان الحوادث كلها بارادته تعالى وايضا ان المعتزلة ذهبوا الى ان افعال العباد
مستندة اليهم وصادرة عنهم واصحابنا ذهبوا الى ان افعال سائر الموجودات بارادته تعالى وصادرة عنه
وعلى ما لم يكن هذه المسئلة ايضا مما يتوقف عليه اثبات النبوة جاز اثباتها ايضا بدلايل سمعية والحاصل انه يحتمل ان
يكون مراد القاضي احد هذه الاحتمالات الثلث وعلى كل احتمال لا يتوجه عليه ما ذكره العلامة بهذا الذي ذكرناه اذا
حملنا كلام العلامة على الاعتراض على كلام القاضي كما هو الظاهر واما اذا حمل على انه ليس في الاية الكريمة من
غير انضمام شيء متمسك لاصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى فلا غبار في كلام العلامة كما لا غبار في كلام
القاضي هذا غاية الكلام في هذا المقام واما ما قاله بعض الافاضل من ان وجه الاحتجاج ان اهتداءهم
معلق بمشيته تعالى فلا يقع بدونها وليس ذلك الا لحدوثه فيستوي في التوقف عليها جميع الحوادث ففيه
ان التعليق بالشيء انما يستلزم وجود المعلق عند وجود ذلك الشيء المعلق عليه واما عدمه عند عدم ذلك
الشيء فلا الا عند القائلين بمفهوم الشرط وهم منهم فيلزم ان يكون المراد من قوله اصحابنا اصحاب
الشافعية مع ان الظاهر انها الاشاعرة بالمعنى العام الشامل للشافعية والحنفية وايضا ان الحدوث انما يستلزم
الاحتياج الى المؤثر مطلقا بناء على ما تقرر من ان علة الاحتياج الى المؤثر الحدوث واما الاحتياج الى
مشيته تعالى فلا يستلزمه الحدوث فقوله وليس ذلك لكون الاهتداء معلقا بمشيته تعالى الا لحدوثه ممنوع
عند الخصم واما جواب قوله ولا على ان الامر قد ينفك عن الارادة الخ فيعلم من تتبع كتب الاصول للمولى الفاضل
عبد الرحيم

قال القاضي في سورة النساء عند قوله تعالى فان لم يكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم الاية تصريح بعد اشعار
دفعا للقياس انتهى مراده منه الرد على الحنفية في قياس اللمس والمس له على الدخول حتى تثبت بها حرمة المصاهرة
كالدخول بان فائدة التصريح مع الفهم من قوله تعالى اللاتي دخلتم بهن ليس الا دفع القياس فانه لا يميل اليه مع صريح
قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم كما قال المحقق التفتازاني في حاشية الكشاف اقول لنا ان نقول فائدة
التصريح ليس الا عدم التنبيه على عدم الاعتداد بمفهوم الوصف كما ذهب اليه الشافعي فيه واما القول بان هذا القياس
مخالف لصريح هذه الاية فنقول ان هذه الاية قضية ليس فيها اداة الكلية فلا يخالف القياس ولو سلم انها كلية فكيف
نقول السامعة تخصيصا بانه لا يصح تخصيص العام بخبر الواحد والقياس فانه يخالف مذهبهم نعم نقول الزاما والجواب
عن الزامهم ان يقال ان هذه الاية مخصصة فانه يمكن اجتماع عدم الدخول مع ولعله حرم بها المحرمات فلا يكون الا عاما
خص عنه البعض فيمكن تخصيصه بخبر الواحد والقياس فلا محذور في كلام ائمتنا بوجه من الوجوه وفي شرح الكشاف للطيبي
قال القاضي قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم تصريح بعد اشعار دفعا للقياس يعني كان من حق الكلام
ان يقال فان لم تكونوا كذلك بدل قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن مع انه اخصر فعدل اليه دفعا لارادة المجاز
او الكناية فيقال الخ لا يجوز الى آخر ما قال وانت تعلم عدم تحمل عبارة القاضي عليه فتأمل للفاضل عبد الرحيم المفتي

قال القاضي في قوله تعالى وما كنا معذبين الخ فيه دليل على ان لا وجوب قبل الشرع قال سعدي چلبي المفتي يعني دليل الزاميا والا
فارتكاب المعاصي لا يوجب التعذيب عند اهل السنة وقال المرحوم سنان افندي مضمنا الكلام الرد على المحشي اي لا وجوب
لشيء علينا من الاحكام التكليفية قبل ان يشرع والا لعذبنا بتركه قبله لانه لا يجب تعذيبنا على انه نفع
بالمعصية قبل شرع شيء حتى يرد علينا ان المذهب عدم وجوب الاثابة والعقوبة على الله تعالى فيحتاج الى الحمل على الدليل
اقول انما حمله على هذا الرحمه لكلام المحشي على محمل غير صحيح ومعنى كلامه ان الاستدلال بهذه الاية على عدم وجوب
شيء علينا عقلا قبل الشرع انما يتم لو كان التعذيب لازما لترك الواجب حتى يستدل بانتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم ولا لزوم عند اهل السنة فيجوز ان يجب شيء علينا عقلا قبله ولا يعذبنا الله تعالى على تركه فمراد البيضاوي الدليل
الالزامي ويمكن ان يجعل دليلا تحقيقيا ايضا بارادة اللزوم بمقتضى الوعيد كما هو مذهب اهل السنة وايضا يمكن ان
يجاب بان اللازم جواز العذاب فيحمل تقدير حمل الاية على عدم جواز العذاب فلا حاجة اذن الى حمل الدليل على الالزامي
فتدبر واقول قد صح في موضعه ان ايات الوعيد اما مشروطة بشروط معلومة من الايات الاخر والاحاديث منها
عدم عفوه تعالى واما محمولة على انه والوعيد والتهديد او ما محمولة على استحقاق ما اوعد له على وقوعه بالفعل فعلى
التقادير لا لزوم وايضا حكم الوعيد لا يتعدى قبل الشرع والكلام فيه ومن هذا يعلم ايضا عدم تمامية الدليل الالزامي
ايضا بناء على ان المعتزلة لا يقولون بوجوب العقاب للعاصي عقلا بل بوجه على ما هو مذكور في الكتب
الكلامية

لمولانا عبد الرحيم افندي المفتي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد فقد قال الله عز وجل في سورة الانبياء فلا تظلم نفس
شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وفسره الامام البيضاوي شيئا من
حقه او من الظلم ثم قال اي وان كان العمل او الظلم مقدار حبة اتينا بها احضرناها وقرئ اتينا بمعنى جازينا
بها من الايتاء فانه قريب من اعطينا او المواتاة فانهم اتوه بالاعمال واتاهم بالجزاء وانبناهم من
الثواب وحسبنا والضمير للمثقال وتأنيثه لاضافته الى الحبة انتهى وقال فاضل الروم قوله وان كان العمل
الاولى وان كان حقه قوله والضمير للمثقال فيه بحث لظهور عدم جعله للمثقال على تقدير كون اسم كان ضمير الظلم
على واحد من التفاسير المذكورة لاتينا بها كما لا يخفى الا ان يقال تعيين الضمير للمثقال مخصوص بكون اسم كان
ضمير العمل واما على الوجه الاخير فالضمير للاعمال لا للمثقال والجمع باعتبار المواد انتهى اقول
هذا مبني على ان ان في قوله تعالى وان كان الاية وصلية وان تردد ضمير كان بين كونه للحق او للظلم بالنظر
الى تفسيري الشيء في قوله تعالى فلا تظلم نفس شيئا وح يظهر عدم جعله للمثقال على تقدير كون اسم كان ضمير الظلم على
كل من التفاسير لان المراد به على هذا التقدير الظلم المعبر عنه بشيئا في قوله تعالى فلا تظلم نفس شيئا ولا يخفى انه
منفي عنه تعالى سبحانه على وجه العموم فلا معنى للاتيان به ولا المجازاة عليه فيجب ح ان يكون جملة اتينا بها متعلقا بقوله
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة على طريق الاستيناف والضمير للاعمال المستفادة من وضع الموازين
اي اتينا او جازينا بتلك الاعمال التي لها وضعت الموازين وليس للمثقال ومنه يظهر انه لا حاجة الى تأويل الجمع
باعتبار المواد وهذا الخلاف ما اذا كان اسم كان ضمير العمل هذا توجيه كلامه وللبحث بعد في المقام مجال فان الظاهر ان
غير وصلية وان اتينا بها هو الجواب والا لوجب التعرض لموقعه وعليه فمرجع ضمير اسم كان العمل المستفاد من السياق
او الظلم المستفاد من المقام لا المنفي المفسر به شيئا ويحتمل ان يكون مبهما يفسره الخبر بعده على منوال ان هي الا حياتنا
الدنيا وقوله تعالى فسواهن سبع سموات ويبعد رجوع ضميرها للمثقال على تقدير لان المتبادر ح ان يكون من متعلقات
الشرط فيخلو الكلام عن جواب بل الظاهر رجوعه الى ما يرجع اليه اسم كان وتأنيثه باعتبار الخطيئة او الجريمة تم
قال العلامة ابن الكمال في تفسير قوله تعالى فلا تظلم نفس شيئا اي بنقص من ثواب الموعود وزيادة من عذاب المعهود انتهى
قال فاضل الروم الظلم اذا عدي بمفعولين يكون بمعنى المنع او النقص ولا يمكن اعتبار واحد منهما في زيادة العذاب
كما لا يخفى انتهى واقول قد يدفع بان زيادة العذاب منع لما كان حقا استحقه من مساواة الجزاء للجريمة

لسعدي الرومي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله اجمعين **اما بعد** فقد قال الله عز وجل ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا الاية وقال الامام البيضاوي اى لو تعلمون ان القوة لله جميعا اذ عاينوا العذاب لندموا اشد الندم وقال الفاضل سعد الدين الرومي مقرر الكلام الظاهر ان العلم حال المعاينة محقق فاذ متعلق بان القوة لله واما قوله لندموا فمعناه على ما سبق منهم في الدنيا ولكن ترجحه اخر انتهى

اقول يريد ان المصنف اشار عند تعويل معنى الاية الشريفة بقوله ان القوة لله جميعا اذ عاينوا العذاب الى ان الظرف اعنى اذ يرون العذاب متعلق بما بعده اعنى القوة لا بما قبله اعنى يرى الذين ظلموا لان العلم بان القوة لله جميعا حين معاينة العذاب مما لا شبهة وتحققه فكيف يتبع شرطا للو المقتضية لامتناع شرطها بخلاف ما اذا تعلق بالقوة فان المعنى حينئذ لو علم الذين ظلموا الان كون القوة يوم القيمة محققة لكن لندموا في الحال على ما سبق لهم في الدنيا من القبائح وقوله لا على ما في الدنيا يريد انه ليس المعنى لو يعلمون في الاخرة لندموا فيها على ما فعلوه في الدنيا واما التوجيه الاخر فيحتمل ان يكون اشارة الى كون لو واذ في الاية الشريفة للمستقبل بمعنى ان واذا فانهما يأتيان لذلك كما ذكر الاسترابادي في مبحث الظروف المبنية ووضع لو التي بمعنى ان موضع اذ لعله لعدم جزم كثير من المخاطبين وهم الكفار بالاخرة ويجوز ان يكون اشارة الى ان احوال القيمة وشدائدها تدهشهم وتذهلهم وتدعهم سكارى فلا يتاتى منهم العلم التام ولا التأمل لندموا فيخص علمهم بذلك كما اي خص سائر الممتنعات هذا ما سبق الى الفهم في بيان مقاصد هذا الفاضل والله تعالى اعلم

الفقير الى الله تعالى شمس الدين عفى عنه

ترجيح عرض الحيوة الدنيا والعقبى يريد الاخرة يريد لكم ثواب الاخرة او سبب نيل الاخرة من اعزاز دينه وقمع اعدائه وقرئ بجر الاخرة على اضمار المضاف كقوله اكل امرئ تحسبين امرأ ونار توقد بالليل نارا بيضاوي في سورة الانفال

فائدة ذكر الامام النووي في البيان ان القران كان مؤلفا في زمن النبي عليه السلام على ما هو عليه في المصحف اليوم ولكن لم يكن مجموعا في مصحف بل محفوظا في الصدور فلما كان زمن الصديق كثير من حملة القران كتبه باستشارة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في مصحف وجعله في بيت حفصة رضي الله تعالى عنها فلما انتشر الاسلام في زمن عثمان رضي الله تعالى عنه وخاف وقوع الاختلاف المؤدي الى ترك شيء منه او زيادة شيء فيه نسخ من ذلك المصحف الذي عند حفصة رض باتفاق على وسائر الصحابة واختلفوا في عدد المصاحف واكثر العلماء على انه اربع نسخ فبعث الى الكوفة والبصرة والشام ثلثة وحبس عنده الاخرى وقال ابو حاتم السجستاني عددها سبعة بعث واحدا الى مكة وبعث اخر الى الشام واخر الى اليمن واخر الى البحرين واخر الى البصرة واخر الى الكوفة وامسك عنده واحدا كذا في مجموعة الحفيد

شمس الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

سورة فاتحة الكتاب هكذا وجدت مكتوبة في اوايل المصاحف الكريمة وهي جزء مبتدأ محذوف
اي هذه السورة مسماة بسورة فاتحة الكتاب على التأويل المشهور في حل الجزري والظاهر علم
السورة العظيمة هو مجموع سورة فاتحة الكتاب والتجريد العلامة التفتازاني جعلها علما وفق
ما دلت عليها الاحاديث النبوية مسماة بفاتحة الكتاب فيلزم ان يكون اضافة السورة اليها
مثل اضافة انسان زيد وقد حكم بقبحه في التلويح وان امكن النزاع في ذلك الحكم فانه يقال
مدينة بغداد ونظايره كثيرة وذلك وجه ما وقع في الاحاديث الصحيحة او يقال كلاهما علم للسورة
الكريمة وبه يندفع الايراد عن العلامة التفتازاني ايضا قال قدس سره في حواشيه على الكشاف
فاتحة الشيء اوله فقيل الفاتحة في الاصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب ثم اطلقت على اول
الشيء تسمية للمفعول بالمصدر لعل مراده بالقائل صاحب الكشف الا انه قدس سره تصرف في كلامه
فبدل التشبيه بالعاقبة الى التشبيه بالكاذبة دفعا لما عسى يختلج بالبال من احتمال اختصاص مجيء هذه
الصيغة في المزيدات فان العافية مصدر عافاه الله وقال اطلقت على اول الشيء ولم يقل على
اول ما يفتتح به اشارة الى استدراك قوله ما يفتتح به قال الشيخ اكمل الدين والتاء للنقل
الى الاسمية كما في النطيحة اقول هذا سهو عظيم من ذلك الفاضل فانها اذا كانت مصدرا
تكون التاء اصلية لا للنقل وايضا ليست وصفا حتى يحكى النقل الى الاسمية فيلحقها التاء للنقل
وعندي ان هذا السهو من الناسخ رآه مكتوبا في الهامش فغلط في محله فان الشيخ لعلو مقامه
ان يصدر مثله عنه قال قدس سره لان الفتح يتعلق به اولا وبواسطة يتعلق بالمجموع فهو
المفتوح الاول الظ ان المراد بالواسطة هي الواسطة في العروض وبقوله المفتوح الاول المفتوح
اولا وبالذات يعني فيكون مبدأ الشيء اولى بهذا الاسم مما عداه لكونه اولى بالمعنى وعلل
في الكشف لكونه اول المفتوح من الشيء ولم يتعرض بتوسط في تعلق الفتح بالمجموع لانه يصلح وجها
للتسمية ايضا فانه استحق الاسم اولا بتعلق الفتح به بالذات ولم يسم به غيره حين تعلق به
كذلك تمييزا لكن ما ذكره قدس سره احق لدلالته على الاولوية بهذا الاسم مع الاشتراك في المعنى

حين التسمية بخلاف ما في الكشف اذ لا اشتراك في المعنى حين التسمية على ظاهر ما ذكره الا ان
يؤول بما ادى ضاه المرتضى الشريف ثم ان كان المراد بالفتح معناه الحقيقي كما هو الظ فما ذكر انما يظهر
في امثال الاقمشة المطوية والطوامير وفي غيرهما من الكتب اذا اريد فتحها على الترتيب الوضعي
فسميت اوايلها بهذا الاسم ثم عمم قال قدس سره فهو كالباعث على الفتح فان قيل الاسناد الى الباعث
اسناد مجازي تشبيها للملابسة له بملابسته للفاعل فكان الصواب تشبيهه بالفاعل كان توسط
في تعلق الفتح بالمجموع يصلح وجها للتشبيه بالفاعل ايضا وفيه قصر المسافة قلنا تشبيهه بالباعث
لمعنى دقيق ووجه انيق فان وجه الشبه يتضمن اجتماع جهتي العلية والمعلولية في المشبه به لظهور
خطيب زاده
ان تعلق الفتح بالمجموع بواسطة لكونه مفتوحا ليس الا فتأمل هذا وما قيل انه ههنا شيئين
كون الفتح المتعلق باول الشيء واسطة لفتح المجموع واتحاد سبب فتح المجموع في تحقق في تعلق الفتح بالآلة
وهو الذي اشار اليه بتقديم الظرف في قوله اذ به يتعلق آه والا وجه لتقديم الظرف في اعتبار تشبيه
بالآلة قصد الى ذلك الاختصاص فانه مما لا دخل له فيه والمقصود مما ذكره من وجه التشبيه هو وجه
التشبيه بالباعث لا وجه التشبيه بالآلة انتهى فبمعزل عن دفع ما ذكرنا من اصوبية تبديل الباعث
بالفاعل فان الاختصاص المذكور يكون وجها للتشبيه بالفاعل ايضا مع ان الباعث يجوز تعدده كالآلة
شيخ الاسلام
الا يرى الى بواعث الذكر والحذف والتقديم والتأخير وامثالها المبحوث عنها في علم البلاغة قال
قدس سره واما ان يكون اختصار الفاتحة الكتاب واللام كالخلف عن الاضافة الى الكتاب فقيل
لا يحذف المضاف اليه في الاعلام الغالبة بل نقول تشبثوا في التأنيث اللفظي لمنع الصرف العلمية بحيث
التاء لازمة فقالوا ان العلمية في الالفاظ العربية صيرتها مصونة عن النقصان فكل حرف وضعت
الكلمة عليه لا ينفك عنها اقول لا نم ذلك بل يجوز طلبا للتخفيف عند كثرة الاستعمال الا يرى
الحذف للمضاف من رمضان على ما صرحوا به والحذف للمضاف اليه في قوله عم فليستمع من
ابن ام عبد يعني عبد الله واما قول الرضي في باب العلم انما صار المضاف وذو اللام علمين بالغلبة
لزم الاضافة فيما كان مضافا فلا يجوز تجريده عنها واما ذو اللام فالاكثر فيه ايضا لزوم اللام
وقد يجوز تجريده عنها كما قيل في النابغة نابغة وذلك قليل انتهى فالظاهر ان مراده
من لزوم الاضافة عدم جواز الخلو عنها وعن عوضها فتأمل قال صاحب الكشف لانه اول الشيء

بعضه اشارة الى دليل صغرى قياس اقتراني تقريره هذه الاضافة اضافة بعض الشيء الى الشيء
وكل اضافة كذلك فهي اضافة بمعنى من اولى وصغرى المقدم من قياس استثنائي تقريره كلما
كان اول الكتاب بعضه فاضافته الى الكتاب بمعنى من لكن المقدم حق قيل كون المضاف بعض
للمضاف اليه لا يقتضي ان يكون الاضافة بمعنى من التبعيضية سواء كان المراد بالبعض الجزء او الجزئي
ثم بين مثال الثاني بقوله زيد متناول الانسان ومشموله و قال وظاهر ان المراد اضافة
المتناول التي هي اضافة البعض بمعنى الفرد هو بمعنى الاختصاص فيكون بمعنى اللام وفيه بحث
فان المراد بالمتناول ليس الا مفهومه ضرورة وقوعه محمولا ولا يعقل الانسان يكون ذلك المفهوم فردا
للانسان ثم لو صح ما ذكره لانتقض ما ذكره النحاة في تعريفها قال في الكافية الاضافة المعنوية اما
بمعنى اللام فيما عدا جنس المضاف وظرفه او بمعنى من في جنسه او بمعنى في في ظرفه وذلك ان تجيب بان
قيد الحيثية معتبر في امثاله فيكون المراد في جنسه من حيث هو جنسه وفي ظرفه من حيث هو ظرفه
وفيما عداها بمعنى اللام فتامل قال قدس سره ورد بان البعض قد يطلق على ما هو فرد
من الشيء اه اقول يعني ان ما ذكره القائل مغالطة منشاؤها اشتباه احد معنيي اللفظ المشترك
بالاخر فان البعض يطلق على المعنيين احدهما ما هو فرد من الشيء والاخر ما هو جزء له الى قيل
ويمكن ان يقال مراد المتوهم ان معنى اضافة الجزء الى الكل في المآل الى من التبعيضية لا ان المقدر ذلك
ذلك بل اللام اقول ذلك المتوهم ارجع امثال هذه الاضافة في تفسير سورة لقمان الى ما يكون
للتبيين والبيان فما ذكره القائل صادر من غير تراضي الخصمين نعم في بيان ارجاعها الى البيانية كلام لا يخفى
على اولي الافهام فراجع متشبثا بذيل تاملك والله الموفق للمرام وعبارة العلامة التفتازاني في تقرير
كون الاضافة المذكورة بمعنى اللام ولكون اول الشيء بعضه والمضاف اليه كله لا سيما الكتاب المعنى
بالتحميد المختتم بالاستعارة فانه هو المجموع الشخصي لا المفهوم الكلي الصادق على الاية والسورة كانت
الاضافة بمعنى اللام اعترض عليه بان المفهوم من عبارة لا سيما ان يكون في المضاف اليه احتمال الكلية
على تقدير كون المراد منه المفهوم الكلي وفساده بين اقول بل المفهوم منه احتمال كون ما اضيف اليه
الاول كليا مثل ادم او الانسان لا كلا والانفراد فيه قال قدس سره ومن ثمة اشترط اه
اي ولكونها اضافة الشيء الى الشيء بمعنى من دون اضافة البعض الى الكل باستقراء كلام القدماء

شرط

اشترط متأخروا النحاة في الاضافة بمعنى من كون المضاف اليه جنسا للمضاف فان قيل انما يتم هذا
التفريع لو كانت الاضافة بمعنى من مقصورة على اضافة الاول الى الشيء ولا دلالة في كلامه عليه
قلنا بل فيه قصر افراد فانه قطع دون الثاني في معنى العطف بلا وتشريك الحكم انما كان في الثاني
فافاد بقيد القصر على اضافة الاول قال قدس سره لحل يجعل الكتاب بمعنى القدر المشترك
يعني ان ما ذكره القائل انما يكون مغالطة لو اراد بالبعض المعنى الثاني وذلك ثم لم لا يجوز ان يريد
به المعنى الاول ويريد بالكتاب القدر المشترك لا المجموع ويكون معنى قوله اول الشيء بعضه
اول افراد الامر الكلي بعضه قدس سره يابى اه اقول لعل مراده انه قد تقرر ان معنى اضافة المشتق وما
بمعناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف ومعنى فاتحة الكتاب ما يختص بالكتاب
باعتبار كونه فاتحة له فلا يحتمل اضافتها الى الكتاب بمعنى القدر المشترك اضافة بيانية ولا لامية اما
الى عدم جواز كونها بيانية فلما عرفت من معنى اضافة المشتق وما بمعناه واما عدم احتمال كونها لامية
فلانها فاتحة المجموع لا القدر المشترك فحاصل الجواب سد باب الاضافة الى القدر المشترك مطلقا
عن ان يكون بمعنى من جما للغفر في الجواب بالزيادة على قدر الكفاية فلا يرد ان المفهوم من كلامه
قدس سره هو انه لو امكنت اوليتها بالقياس الى القدر المشترك لصحت اضافتها اليه بمعنى من والمستقام
كلام القائل مع انه بين البطلان لظهور ان اضافتها تكون للاختصاص لا للبيان ومع ذلك
ففي كلامه قدس سره قصور لا يخفى فان قيل لم قال يابى اه ولم يقل لا يجوز ذلك ونحوه قلنا لان كون
معنى اضافة المشتق وما بمعناه ما ذكره اكثري غالب لا كلي مطرد لانتقاضه باضافة افعل التفضيل
بالمعنى الثاني والى مثل قولهم مصارع مصر هذا والحق الذي لا محيد عنه ان كلامه قدس سره محمول
على ظاهره وان اضافة الشيء الى ما يصدق عليه مطلقا بيانية ولا يعتبر قيد الحيثية فيلزم ان يكون
اضافة غلام رجل بيانية ولا يخفى عليك بعده قال قدس سره فان قلت جوز العلامة في
في سورة لقمان يعني ان الرد المذكور على القائل انما يتم ان لو انحصر الاضافة بمعنى من في المعنى المشهور
وليس كذلك فان العلامة اثبت الاضافة بمعنى من التبعيضية وهو امام في العلوم العربية يقتدى به
ويؤخذ بقوله لكن هذا لا يفيد القائل فان العلامة صرح بقصر الاضافة البيانية في الاضافة بمعنى
من بقوله وهي الاضافة بمعنى من فلا يكون الاضافة بمعنى من التبعيضية منها فلا يرتفع فساد كلامه

بما نقل عن العلامة ويجوز ان يجاب عنه بان معنى كلامه وهي الاضافة بمعنى من على المشهور ولا يبعد
ان يقال المقصود عليه هو الاضافة بمعنى من من غير تقييد وكذا الثاني مقيدة بالتبعيضية لان القائل
اطلق حيث قال وهذه الاضافة بمعنى من فلا ينفعه قال قدس سره وكانت الاضافة بيانية فان قيل
الظاهر من كلام العلامة في موضع اشتراط كون المضاف اليه اخص من المضاف مطلقا في الاضافة
البيانية ليتوجد معنى البيان الا يرى الى تخصيصه الحديث بالمكرر والى ما ذكره في اضافة بهيمة الانعام
على ما عليه بعض النحاة قال الشيخ ابو حيان وبهيمة الانعام من اضافة الشيء الى جنسه فهي
بمعنى من لان البهيمة اعم فاضيفت الى الاخص قلنا لو كان مذهبه ذلك لما صرح بان اضافة باب
ساج بيانية وتخصيص الساج كالحديث تكلف نعم لا بد في تلك الاضافة ان يكون المضاف اليه اخص
مطلقا او من وجه ليحصل البيان بجهة خصوصه قال قدس سره وان اراد بالحديث العموم
والاستغراق يعني بمعنى مجموع الافراد فانه لا يجوز ان يراد معنى كل فرد لان اللهو ليس جزء من كل
فرد من الحديث قال قدس سره فتعين ثبت اضافة الجزء الى الكل بمعنى من التبعيضية اقول
لا نم ذلك بل الظاهر ان العلامة عبر عن الاضافة بمعنى اللام هنا بالاضافة بمعنى من التبعيضية لظهور
جهة الملابسة الاختصاصية التي لا بد منها بين المتضائفين في تلك الاضافة فانها معنى جنسي يتحقق باسباب
شتى بناء على شيوع اعتبار تقسيم الاضافة بمعنى من في الاضافة اللامية وجعل نحو بالاعداد لا للرخص
الاضافة بمعنى من في التبيينية قبل هذا الكلام على ما اراده ولم قال قدس سره جعلها
تبعيضية ميلا الى جانب المعنى هذه العبارة يحتمل معنيين احدهما انه لما كان الحديث المطلق
متحدا مع جميع افراده ولهذا لم يجز جعل الحديث المطلق بيانا للهو حيث كان فيه ايهام كون احاديث
الاخبار واخبار الاحاديث مثلا لهوا جعل العلامة تلك الاضافة تبعيضية ميلا الى جانب المعنى
الذي هو اتحاد الحديث بجميع افراده فان اللهو من الحديث جزء من ذلك الجميع فاطلق الاضافة
بمعنى من التبعيضية واراد الاضافة البيانية مجازا بعلاقة اللزوم لظهور ان المبين في الاضافة
البيانية اذا كان اعم من المبين كما فيما نحن فيه يكون افراد المبين جزء من افراد المبين
وثانيهما ان الحديث وان كان بيانا للهو بجهة خصوصه الا انه اعم منه من وجه فاللهو جزئه
خصوص ايضا ومن هذه الجهة هو بعض من الحديث اي فرد اضافة فبالنظر الى هذا المعنى اطلق

عليها

عليها التبعيضية فيكون قد اطلق على البيانية التبعيضية بملاحظة كون المبين بعض المبين
اي من جزئيات الاضافية ثم ان ههنا حاشية منقولة من المرتضى الشريف قدس سره وهي ان في
ههنا شيء وهو ان المتبادر من كلمة التبعيض اعني لفظ من هو التبعيضية بمعنى الجزئية لا بمعنى
الجزئي ففيه بحث فانه اذا كان تعبير العلامة الزمخشري عن الاضافة بالاضافة بمعنى من التبعيضية
بملاحظة ما ذكرنا من كون افراد المبين جزء من افراد المبين يكون كلمة من معناه المتبادر
وهو الظاهر من مراد العلامة فتأمل قوله ويسمى ام القرآن عطف على خبر المبتدأ او على الجملة المعطوفة
على الاسمية وعكسه عند الجمهور فلا حاجة الى التقدير او اعتبار المعنى لتصحيح العطف على ما ظنه بعض
المتقيدين بتحشية هذا الكتاب ثم فرع على ما ذكره بقوله فيقتضي الشركة في باب التسمية وبنى
على ذلك امورا يطول ذكرها وانت خبير بعدم صحة هذا التفريع فان العطف لا يقتضي الشركة
في امثاله ثم المراد بالقرآن في ام القرآن ما عدا سورة الفاتحة وبالكتاب في سورة فاتحة الكتاب هو
المجموع يظهر ذلك مما ذكره في وجه تسميتها بذينك الاسمين قال لانها مفتتحه اه بيان المصحح
لتسمية هذه السورة الكريمة بهذا الاسم وكذا جميع ما ذكره من وجوه التسمية باساميها المذكورة
خلا وجه التسمية بالشفاء فانه بيان للموجب ولما كان مصحح تسميتها بفاتحة الكتاب ظاهرا
لا يحتاج الى البيان لم يبينه وبادر الى بيان وجه التسمية بام القرآن قوله ومبدؤه الخ
اعترض عليه بانه قد يقال مبدأ الشيء لما منه ذلك الشيء كما يقال الشجر مبدأ الثمر وقد يقال
لجزئه الاول كما يقال مبدأ رمضان يوم الجمعة والام مبدأ الولد بالمعنى الاول دون الثاني
والفاتحة مبدأ القرآن بالمعنى الثاني دون الاول فجعل هذا وجها لتسميتها بالام غير وجيه اقول
فيه بحث فانك قد نبهت ان المراد بالقرآن في هذه التسمية ما عدا الفاتحة فلما كانت تلاوته وكتابته
مترتب على تلاوة الفاتحة او كتابتها كان كانه حصل منها فصح تشبيهها بالام من جملة الجهة
وقد اشار المص بقوله فكانها اصله ومنشأه قوله ولذلك تسمى اساسا اي ولكونها مفتتحه
ومبدأه ولا دخل لتشبيهه بالمنشأ في هذه التسمية قوله او لانها تشتمل على ما فيه اي اصول
المعاني التي فيه فلا يرد ان القرآن لما اشتمل عليها ايضا فما وجه تخصيصها بهذا الاسم قوله
والتعبد بامره ونهيه قال قدس سره اما التعبد ففي قوله اياك نعبد فان العبادة قيام

العبد بحق العبودية وما نتعبد به من امتثال الاوامر المولى ونواهيه اعترض عليه بان امتثال الاوامر
المولى ونواهيه ليس ماخوذا في معنى العبادة والا لزم ان تختص العبادة بمن له امر
ونهي وليس كذلك قال الله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم فاذن لا يلزم
من اشتمال الفاتحة على التعبد بالامر والنهي الذي هو الدعوى اقول مراده بالعبادة هي
عبادة المؤمنين لله تعالى المفهومة من قوله تعالى اياك نعبد فيلزم من اشتمال الفاتحة على العبادة
اشتمالها على التعبد بالامر والنهي فينطبق الدليل على الدعوى ثم ينبغي ان يراد بالعبد المذكور في
تفسير العبادة العبد المضاف الى الله تعالى وبالعبودية عبوديته له تعالى حتى لا ينتقض التعريف بخدمة
المماليك لمواليهم باداء جميع ما كلف لهم فانه يقال لها العبادة مع صدق ظاهر التعريف عليها
ولا يتوجه ان مبني ما ذكره على عدم الفرق بين درجة العبادة ودرجة العبودية والفرق قائم
فان العبودية مطلق التذلل والعبادة غايته فاذا القيام بحق عبوديته تعالى يستلزم غاية التذلل
كما لا يخفى قال قدس سره او في قوله الصراط المستقيم اذ اريد به ملة الاسلام المشتمل على [الاسلام] الاحكام
قال بعض العلماء الصراط المستقيم طريق الحق وهو مخصوص في ملة الاسلام بعد انتساخ سائر الشرائع
على ما نبه عليه المص بقوله والمراد طريق الحق وهو ملة الاسلام وان لم يتنبه له الامام البيضاوي
حيث قال والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة الاسلام فعلى هذا لا حاجة الى الاشتراط المذكور بل
لا وجه له اقول لا يخفى ان طريق الحق اخص من ملة الاسلام فانها جامعة للفرق المختلفة من القدرية
والشيعة والناصبية وغيرهم وكلهم في النار لسوء اعتقادهم الا اهل السنة والجماعة لحديث مسلم
فكلمة انا تدل على التحقق دون التردد والتشكك قال قدس سره ثم المعناه قولوا الحمد لله
انما قال اخر قدس سره هذا الاحتمال مع تقديم صاحب الكشاف اياه اما خاص لا دلالة على
الاوامر التعبدية ليظهر به اشتمالها على اصول معاني القرآن وينكشف به كونها بمنزلة الام لما
عداها فتأمل قال قدس سره والامر ايجابا بالشيء يستلزم النهي عن ضده اي عن نقيضه
المتبين الذي هو كف النفس عنه واعترض عليه بان ما ذكره انما يفيد هنا لو كان الامر المقدر وهو
قولوا للوجوب وذلك ممنوع الا ترى ان تاركه لا يلام عند كثير من العلماء اقول لا يخفى ان تعلم
القرآن فرض خصوصا في ابتداء الاسلام وذلك بقراءته فهي فرض ايضا فيجوز ان يكون محل الامر

هو الصلوة وقراءتها فيها واجبة بلا خلاف في اصل الوجوب حتى لو تركها في الصلوة اعادها
عند الحنفية ايضا نص عليه الزيلعي ونظيره ما قال الشافعي في الامر بالصلوة على رسول الله عم قال
قدس سره واما الوعد والوعيد ففي قوله انعمت عليهم والمغضوب عليهم اعترض عليه بان الانعام
كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد فاشتمال النعت على الوعد ودلالته عليه غير مسلم وكذا الغضب
بالقياس الى الوعيد اقول اذا كان المراد بالانعام المدلول عليه بقوله تعالى انعمت عليهم الانعام
الاخروي او ما يشمله كما يدل عليه كلام المفسرين فاطراد علمه الوعد وكذا الكلام في الغضب
قال قدس سره ان القرآن انزل ارشادا اي انما انزل ارشادا فكلمة القصر مقدرة بقرينة
جعل هذا الكلام دليلا لانحصار مقاصد القرآن في الثلثة قال قدس سره ويدخروا بذلك
المعاد مثوبة كبرى لاداء حق المبدا قيل المراد لا ان في هذا الوجه على كون الوعيد من المقاصد
ايضا والمقصود بما ذكره بيان وجه الانحصار في الثلثة التي ثالثها الوعد والوعيد دون [الوعد]
فقط اقول انت خبير بان معرفة المعاد تنطوي على الوعد والوعيد فان العلم بالمعاد هو
العلم بما وعدوا وعد في الاخرة والا يكون المقاصد اربعة وانما قصر في اخر كلامه على ذكر مقتضى
الوعد بعد ما تعرض للوعيد اولا ايذانا بانه اصل المقصود ولا ينافي ذلك كون الوعيد ايضا مقصودا
وكذلك حال الامر والنهي فتأمل قال قدس سره وقد يظن اه مراده العلامة قطب الدين
الرازي قال قدس سره ويجاب بانه متفرع اه اقول والنداء يجب بان الدعاء هي
جملة ما امر العبد به فان قوله اهدنا الصراط المستقيم بمعنى قولوا ذلك وايضا قال الله تعالى
ادعوني استجب لكم قال قدس سره ما كان في امر الاخرة او اداء الطاعة وترك المعصية يعني فعلى
الاول يتفرع عليه على الوعد والوعيد وعلى الثاني على الامر والنهي ويجوز تفرعه على الوعد [والوعيد]
بنوع تكلف قال قدس سره لما كانت هذه السورة مقدمة على سائر السور وضعا [ولك]
ان تقول لا حاجة الى اعتبار هذه الغاية في اتمام هذا الوجه فان هذه السورة الكريمة تشتمل اجمالا
على تلك المعاني اجمالا وصورتها مفصلة ظاهرة في سائر السور تشبيها بالام التي تتفرع
فيها الولد بان ظهوره تام ويظهر عند الانفصال منها قال قدس سره حيث مهدت
ارضها اقلام ه حيث لم يذكر المص هذا الوجه لتسمية مكة شرفها الله وعظمها ام القرى

خطيب زاده

في سورة الانعام قال قدس سره ولا يجب اطراده هذا هو الجواب المطرد في سائر الاسامي
قال او على جملة معانيه او هذه كانها اضافية على مذهب الكوفيين وابي علي وابي الفتح وابن
برهان فانه يدخل فيه الدعاء والقصص والمباحات كالمبايعات والمندوبات كالمناكحات
ولا يرد عليه ما اورد على الوجه الاول من خلوه عن الاشتمال عليها فلا يحتاج في الجواب الى التزام
التكلف ببيان اندراجها فيه بان يرجع بعضها الى التعبد بالامر والنهي ويرجع بعضها الى الترغيب
والترهيب المقصودين من الوعد والوعيد وبان تلك الاحكام ليست تعبد الا لمصلحة نظام المعاش
الذي روعي لاجل العبادة الموقوفة عليه فمقصودية تلك الاحكام راجعة الى مقصودية التعبد
والغرض من القصص للاتعاظ فيرجع الى الوعد والوعيد او تصديق النبي عم باخباره عن الغيب
فيرجع الى التعبد فلا يكون مقصودا ثم اعلم انه اعترض على هذا الجواب الثاني ان الوعد والوعيد
ايضا لاجل العبادة فموجب ما ذكره اولا ارجاع ثالث الاصول المذكورة الى ثانيها ثم ليس في قصص اخبار
عن الغيب نعم فيها اخبار عما لا يعلمه الا الله ولكنه ليس من خصائص الانبياء عليهم السلام وان كان عن
الجواب بان الوعد والوعيد ليس للتعبد خاصة بل معرفته التي هي من اعظم المقاصد والقصص اخبار
عن الغيب الا يرى الى قوله تعالى بعد قصة نوح في سورة هود ذلك انباء الغيب نوحيها اليك
ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل وذلك معجزة خصوصا في حق نبينا الامي عم كما كان العلم في حق الامي
معجزة في الجاهلية والتاديب ه في اليتيم ثم ان بعض الاشراح قال ههنا لا يقال ان اراد ان الفاتحة
مشتملة على جميع الحكم النظرية التي في القران فليس كذلك لانها لا تدل استدلالا على التوحيد الى قوله
على اكثر المعاني في القران اقول فيه بحث اما في السؤال فانا نقول لفظ الحمد لله يدل على اتصافه تعالى
بجميع الصفات الكمالية والجلالية اذ معنى الحمد هو الوصف بالجميل واللام للاستغراق الجنس
وظاهر ان التفرد عن الشريك والصاحبة والولد والوالد والكفو من الاوصاف الجميلة واما
في جوابه الاول فلانا ان سلمنا دلالة اللفظ الجليل على جميع الصفات الكمالية الا انه لا يفيده
لان التوحيد مثلا ههنا ليس ههنا بل من صفات الجلال وكذا غيره ولو حمله على خلاف المصطلح
المتعارف لا مشاحة فيه قلنا ان نمنع دلالتها على التوحيد مثلا الا يرى ان المشركين مع اعترافهم
بالله لا يوحدونه وكذا اليهود والنصارى اثبتوا له تعالى ابنا مع اعترافهم به تعالى واما في

حوام

جوابه الثاني فلانه ح يكون هذا الوجه متحدا مع الوجه السابق كما لا يخفى قوله والطالع
على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء ولقد احسن حيث اختار المراتب مع السعداء والمنازل
مع الاشقياء اذ الاول ينبئ عن الرفع والثاني عن الانحطاط قوله وسورة الكنز وفي هذه
التسمية خاصة جعل تلك المعاني بمنزلة الاصول النفيسة فان الكنز هو المال الموعود وجاء
في الحديث ما يدل على جواز اطلاق الكنز عليها اخرج ابن الضريس في فضائل القران والبيهقي
في الشعب عن انس عن النبي عم قال ان الله تعالى اعطاني فيما من به علي اني اعطيتك فاتحة الكتاب
وهي من كنوز عرشي ثم قسمتها بيني وبينك نصفين وفي المدارك وتسمى سورة الكنز لقولهم
فاتحة الكتاب كنز من كنوز عرشي وهذا ايضا يدل على تسميتها بالكنز لا بسورة الكنز على ما ادعاه
الا ان يقال الاضافة بيانية ولا قبح في مثل هذه الاضافة على ما سلفت اليه الاشارة قوله لذلك
لاشتمالها على ما فيه او جملة معانيه قوله والشكر والدعاء الظاهر انه عطف على الحمد بمعنى اطلاعه
وتعليم المسئلة اي محل السؤال وهو الهداية او المضاف محذوف فالمسئلة مصدر ميمي اي تعليم
طريق السؤال فان السائل ههنا حمد الله تعالى اولا ثم اثنى عليه ثم ذكر ان عبادته ليست الا له وان
استعانته ليست الا منه ثم سأل فقدم على سؤاله امورا يجري تقديمها على السؤال عن الله تعالى وفي
التفسير الكبير الاسم العاشر السؤال روي رسول الله عم عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله
ذكري عن سؤالي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل صلوات الله ذلك حيث قال
الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه السورة
ايضا وقعت البداية بالثناء على الله تعالى ثم ذكر العبودية ثم وقع الختم على طلب الهداية انتهى وفيه بحث
اذ لم يحصل ما ذكره الدلالة على تسميتها بالسؤال ثم مقتضى الحديث تجرد الذكر عن السؤال وهذه
السورة الكريمة جامعة بينهما فلا يظهر مناسبة رواية هذا الحديث الشريف ههنا كما لا يخفى على اولي
الافهام قوله والصلوة بالجر ويجوز النصب وان كانت مسماة بالصلوة ايضا لان ما ذكره
لا يكون وجها لتسميتها بها الا بتكلف بعيد بل وجهها ما رواه ابو هريرة انه قال الله تعالى قسمت
الصلوة بيني وبين عبدي نصفين الحديث الفاتحة فيكون من باب تسمية الشيء باسم ملزومه
وفي المدارك وتسمى سورة الصلوة لانها تكون واجبة او فريضة واراد بقوله ما يروى

حيث سميت الصلوة لكن مقتضاه تسميته بالصلوة لا بسورة الصلوة الا ان يحمل على ما ذكرنا
آنفا قوله لقوله عم نصفا كل داء في دلالة الحديث على تسميتها بها بحث فانه لا يقال يصدق قوله
زيد كاتب ان يكون مسمى به الا ان يقال وضع التسمية ثبت بالاجماع والحديث سنده قدس
قوله والسبع المثاني قال قدس سره المثاني جمع مثنى على صيغة المفعول من التثنية
مردود ومكرر ويجوز ان يكون جمع مثنى مفعل من التثنية بمعنى التكرير والاعادة اقول
ويجوز ان يكون جمع مثنى مخفف مثنى اسم مفعول من ثنى يثني وجوز قدس سره مثله في حق
في بعض تصانيفه وفي المدارك وسمي سورة المثاني لانها تثنى في كل صلوة وفيه ما فيه وقد نبهت على
الخلص فتذكر قال قدس سره فهي بعض النسخ الفاء تعليلية يريد ان ما ذكره في سورة الحجر يحتملها
ايضا فان في بعض النسخ قال قدس سره على صيغة المفعول يعني وجدت مقيدة مضبوطة على
صيغة المفعول وفي اكثرها ضبطت بفتح الميم قوله وتثنى في الصلوة وفي الكشاف وتثنى
في كل ركعة ومتبوع الزمخشري في هذا اللفظ عمر رضي الله عنه اخرج ابن جرير بسند حسن عن
عمر قال السبع المثاني فاتحة الكتاب تثنى في كل ركعة وفي معالم التنزيل سميت مثاني لانها
تثنى في كل صلوة فيقرأ في كل ركعة وهذا يؤيد قول من قال حمل الكلام على تضمين مقدرة
قال قدس سره وربما قيل انه تكرر في كل ركعة بالقياس الى اخرى وانت قيل لا يجب قراءتها
في الركعتين الاخريين عند الحنفية فلا يتمشى هذا الوجه على مذهبهم والمص منهم فهذا تأويل الكلام
بما لا يرضى صاحبه قلنا لا نسلم ذلك بل يجب قراءتها في الركعتين الاخريين ايضا على رواية الحسن عن ابي حنيفة
ولو سلم فلا كلام في استحباب قراءتها فيهما وهذا القدر كاف في صحة هذا الوجه قال قدس سره
والبرد على الوجهين المتنفل بركعة واحدة اذ ليس من مذهب المص قال العلامة التفتازاني في بناء على
اوان الصلوة ركعتان لنهيه عم عن البتيراء ~~وقيل للخلاف~~ في اطلاق الصلوة على ركعة وكذا بحث
بها في يمينه لا يصلي والنهي عن البتيراء لتحقق شروطها على ما تقرر في الاصول واجاب بان الصلوة
انما هي مجموع الركعتين ويفرق بين يصلي وصلوة بان الاول انما يثبت للركعة دون الثاني
لانه يصدق على من يركع ويسجد قبل ان يتم الركعة اخرى انه يصلي وان لم يكن الركعة الواحدة
صلوة اقول فيه بحث فانه اذا كانت الصلوة مجموع الركعتين والفعل يدل على الحدث والزمان

فاذالم

فاذا لم يتحقق الحدث لا يتحقق الصلوة فلا يصدق يصلي على حقيقته وان قالوا مثل هذا الكلام في تأويل
المتبايعات بالخيار ما لم يتفرقا الا ان يمنع استلزام تحقق الحدث الذي مدلول يصلي تحقق
تحقق الصلوة فتأمل قال قدس سره قلنا نعم على ان يجعل عاما مخصوصا فيراد بكلمة كل
التكثير دون الاستغراق وقد صرح به قدس سره في مباحث القصر من شرح المفتاح قوله
او الانزال قيل لا معنى لقوله او يثني في الانزال واجيب بان يثني المقدر ههنا بمعنى ثنيت
عبر بها حكاية للحال الماضية او بمعنى ثنيت فيكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا اقول
تسمية الله تعالى هذه السورة الكريمة بالمثاني وقعت قبل الهجرة وانصارها بمكة النزول ليس الا بعدها
فيكون المعنى على الاستقبال دون المضي كما ظننا القائل قوله ان صح انها نزلت بمكة او في المدينة
والاصح انها مكية ومدنية نزلت بمكة حين فرضت الصلوة ثم نزلت بالمدينة حين حولت
القبلة الى الكعبة قوله وقد صح انها مكية المراد رد احتمال كونها مدنية على ما روي عن مجاهد
قال بعض العلماء ان مجاهدا لا ينكر نزول سورة الفاتحة بمكة حتى يتجه عليه ما ذكره النبي لا يظن
ان النبي عم مكث ثلث عشرة سنة يصلي بها بغير فاتحة الكتاب هذا مما لا يقبله العقل بل ينكر
نزولها قرآنا والنزول على النبي عم وحيا متلو لا يستلزم القرآنية ولا بعد فيه فانه لا يدعي
الالتزام بذلك لمن قال نزولها مرتين والا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين من القرآن
واللازم باطل بالاجماع واذا وقفت على ما قررنا فقد عرفت انه لا وجه لقول الفاضل الشريف
لا شبهة في بطلانه اقول على ما ذكره يتحد قول مجاهد مع قول من قال انها مكية مدنية فلا وجه
لجعله مقابلا له على ما شحنت به الكتب ثم ليس يلزم لمن قال بتكرر نزولها ان يلتزم ما ذكره قوله
والا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين قلت انما يلزم ذلك ان لو كان من قال بكون نزولها
ثانيا على انها سورة اخرى وليس كذلك بل نقول النزول الثاني لتقرير الصحة واظهار تعظيمه
فلما جاز ان يكتب النازل مرة واحدة في مائة وثلاثة عشر موضعا اعني البسملة على مذهب
الحنفية فلم لا يجوز عكسه وما المانع عنه الا انه يرد على ما ذكره المص انه انما يدل على المدعى لو
تعينت سورة الفاتحة للارادة من لفظ المثاني وذلك غير مسلم اذ يجوز ان يكون المراد بها السبع
الطوال والحواميم او مجموع القرآن وما استدل به بعض العلماء على اثبات تعينها للارادة منها

عا في صحيح البخاري عن ابي سعيد ابن المعلى قال كنت اصلي في المسجد فدعاني رسول الله عم فلم اجبه
حتى صليت فاتيته فقال ما منعك ان تاتيني فقلت يا رسول الله اني كنت اصلي فقال
الم يقل الله استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم ثم قال لي لاعلمنك سورة هي اعظم سورة
سورة في القرآن قال الحمد لله رب العالمين السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته
عا فيه ايضا ابي هريرة رض قال قال رسول الله عم ام القرآن هي السبع المثاني والقرآن
العظيم معارض بما روى النسائي باسناد صحيح عن ابن عباس رض ان السبع المثاني هي
السبع الطوال اي السور من اول البقرة الى اخر الاعراف ثم براءة وقيل يونس على ما ذكره الشيخ
شهاب الدين ابن حجر في فتح الباري وقال فيه في تفسير سورة الحجر انه اخرجه النسائي والطبري
والحاكم عن ابن عباس باسناد قوي اذ قد تبين ان الموقوف في امثاله حكم المرفوع واذ قد انتهى
بنا الحال الى التكلم في الحديث الشريف فلنذكر الكلام تتميما للفائدة فنقول قال شيخ الاسلام احمد بن
حجر في تفسير الفاتحة من شرحه على البخاري حيث يتكلم على حديث ابن المعلى قال الخطابي في قوله هي السبع
المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته دلالة على ان الفاتحة هي القرآن العظيم وان الواو ليست بالعاطفة
التي تفصل بين الشيئين وانما هي التي تجيء بمعنى التفصيل كقوله تعالى فاكهة ونخل ورمان وقوله
وملائكته ورسله وجبريل وميكال انتهى وفيه بحث لاحتمال ان يكون قوله والقرآن العظيم محذوف
الخبر والتقدير ما بعد الفاتحة مثلا ويكون وصف الفاتحة انتهى لقوله هي السبع المثاني ثم
عطف قوله والقرآن العظيم اي ما زاد على الفاتحة وذكر ذلك رعاية لنظم الاية فيكون التقدير
والقرآن العظيم هو الذي اوتيته زيادة على الفاتحة انتهى كلام الشيخ ابن حجر اقول لا عبرة
للاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل فان الحذف خلاف الاصل ولا ضرورة تلجئنا الى ارتكابه كيف
كيف وقد صرح بعض المفسرين بكون الفاتحة مسماة بالقرآن العظيم وعللها بتضمنها جميع علوم
القرآن ثم الاولى الذي يقول والتقدير هي الفاتحة مع ما بعدها اذ الفاتحة من جملة القرآن العظيم بل
الاولى ان يقول الذي اوتيته هو الخبر على ما يدل عليه اخر كلامه اي الذي يعرفونه بكونه وحيا
من الله تعالى اوحى اليه الى ثم قال الشيخ الشهاب ابن حجر في تفسير سورة الحجر حيث يتكلم على حديث
ابي هريرة رض المذكور قوله والقرآن العظيم معطوف على قوله ام القرآن وهو مبتدا او خبره

محذوف

محذوف او خبر مبتدا تقديره والقرآن العظيم ما عداها وليس هو معطوفا على قوله السبع المثاني
لان الفاتحة ليست هي القرآن وان جاز اطلاق القرآن عليها لانها من القرآن لكنها ليست هي
القرآن العظيم ~~وان جاز اطلاق القرآن~~ كله ثم وجدت في تفسير ابن حاتم من طريق اخرى عن ابي هريرة
مثله لكن بلفظ والقرآن العظيم اعطيتموه اي هو الذي اعطيتموه فيكون هذا هو الخبر انتهى اقول
لا محذور في اطلاق القرآن العظيم على الفاتحة بناء على تضمنها جميع علوم القرآن كما سلف اليه
الاشارة او نقول لا شك في جواز اطلاق القرآن على الفاتحة لان القرآن كما يطلق على المجموع
ويطلق على القدر المشترك بين الكل والجزء على ما بين في موضعه والمقصود على الفاتحة هو كونه
عظيما فانها لما زادت على غيرها في عظم المرتبة كما يدل عليه قوله عم لاعلمنك سورة هي اعظم
سورة في القرآن كان لم كانه لم يكن بغيرها عظم بالقياس اليها قوله وهو مكي بالنص
اي بالاثر الوارد عن ابن عباس فان الموقوف في امثاله حكم المرفوع كذا قال الجلال السيوطي
واما ما قيل في بيانه فان ما قبله وما بعده الى اخر السورة في حق اهل مكة ففيه بحث فانه ليس
من النص في شيء بل هو استدلال بالمعقول مع ان كون ما قبله وما بعده في حق اهل مكة لا يستلزم
كون هذه الاية مكية الا يرى ان سورة المائدة مدنية الا قوله تعالى اليوم اكملت الاية فانها
نزلت بمكة بل لا يستلزم كون ما قبلها وما بعده مكية ايضا لجواز ان تنزل في المدينة ويكون
في حقهم ثم تعبير المص اولى من تعبير الامام فانه استدل على مكيتها بان سورة الحجر مكية بالاتفاق
وفيها قوله تعالى ولقد اتيناك الاية فان كون السورة مكية لا يستلزم كون جميع اياتها
كذلك فان كم من سورة مكية بعض اياتها مدنية بل قال البعض بمدنية هذه الاية واستثناها
من السورة حكاه السيوطي في الاتقان ثم قال وينبغي استثناء قوله تعالى ولقد علمنا
المستقدمين الاية لما اخرجه الترمذي وغيره في سبب نزولها وانها في صفوف الصلوة
انتهى فظهر ان السورة ليست مكية بجميع اجزائها قال في الكشاف فاتحة
الكتاب مكية وقيل مكية ومدنية لانها نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة اخرى ثم اعلم ان للناس
في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها
سواء نزل بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار اخرج عثمان بن
سعيد الدارمي

معلوما لمخرج

بسنده الى يحيى بن سلام قال ما نزل بمكة وما نزل في طريق المدينة قبل ان يبلغ النبي عم المدينة
فهو من المكي وما نزل على النبي عم في اسفاره بعدما قدم المدينة فهو المدني الثاني ان المكي ما نزل
بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا تثبت الواسطة فما نزل بالاسفار لا يطلق عليه
مكي ولا مدني الثالث ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة والمدني ما وقع خطابا لاهل المدينة كذا
في الاتقان للجلال السيوطي اذا احطت بما ذكرنا فنقول انما قال المص لانها نزلت بمكة مرة
وبالمدينة اخرى لئلا يتحقق الخاص على تحقق العام ورد القول الثالث ومن فسر بقوله اي
حين فرضت الصلوة وحين حولت القبلة اصاب في تفسيره ذلك حيث نبه على كونها مكية
ومدنية على اشهر الاصطلاحات ولولا هذا التفسير لما حصل التنبيه على ذلك ثم اتيان العلاوة
في معرض التعليل على كونها مكية ومدنية مما يقرب المرتجى في الجلاء والخفاء واخلاؤه عما يحيط عن
وجهه نقاب الامتراء حيث لم يأت بما يدل على نزولها بالمدينة مرة اخرى مع مماسة الحاجة
اليه اشارة منه الى ان ما ذكره ذلك القائل مجرد دعوى لا دليل عليها فافهم حق التفهم

تمت الرسالة السعدية رحمه الله في اليوم العشرين من جماذي الاخر
لسنة ثلث وستين والف نقلت مما نقلت عن خط
مؤلفها الفاضل سعدي افندي

قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام قال القاضي وجه ربك اي ذاته ولو استقريت
جهات الموجودات اي ذواتها وتفحصت وجوهها اي طرق وجودها وجدتها باسرها فانية غير موجودة في الحال
في حد ذاتها ونفسها غير مستقلة بالموجودية بل موجودة بايجاد الله تعالى لان وجود الممكن مستفاد من غيره فلا وجود له
مع قطع النظر عن الغير الا وجه الله تعالى اي ذاته فانه باق في حد ذاته لان وجوده من ذاته بل عين ذاته كما ذهب
كثير من محققي الاسلام والمراد بالفناء ما هو في الحال لا في المآل كما قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي الذي الوجه
يلي جهته اي الذات الذي يلي نفسه لانه موجود قبل ان يوجد شيء فليس قبله شيء حتى يليه بل الذات الموجود
لذاته اعلم ان الوجه كثيرا ما يعبر به عن الجملة لكونه اشرف الاعضاء وصومعة الحواس ويطلق على اول
الشيء وعلى الجهة فهو مجاز فيمن تنزه عن الاعضاء والاجزاء او كناية عن انه بمعنى الجهة كما في جنب الله تعالى فالمعنى
على الاول ان الاشياء كلها فانية ما لكه الا الله الازلي الابدي لا بقاء الا له تعالى وعلى الثاني ان الاشباه

ولذا فسره بالمراد به الفيض فانه طريق وجه لبقاء الموجودات وهو مستند الى الله تعالى وصادر عنه ومنته اليه
فانها ما شمت رائحة الوجود الا من الوجه الفيض بينها وبين الله تعالى قوله اي الوجه الذي يلي جهته اي يلي ذاته وبه يستند اليه
ويظهر تحقيق قوله مما ذكره الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله في كتاب المقصد الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى
حيث قال في شرح اسمه الحق هو في مقابلة الباطل والاشياء تستبين باضدادها وكل ما يخبر عنه فاما باطل مطلقا
واما حق مطلق واما حق من وجه باطل من وجه فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقا والواجب بذاته هو الحق مطلقا
والممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من وجه باطل من وجه فهو من حيث ذاته لا وجود له فهو باطل وهو من
جهة غير مستفيد للوجود فهو من الوجه الذي يلي مفيض الوجود موجود فهو من هذا الوجه حق ومن جهة
نفسه باطل فلذلك قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهو كذلك ازلا وابدا ليس في حال دون حال لان
كل شيء سواه ازلا وابدا من حيث ذاته لا يستحق فهو باطل بذاته حق بغيره وعند هذا يعرف ان الحق المطلق
هو الوجود الحقيقي بذاته الذي منه يأخذ كل حق حقيقة انتهى فاذا علم ذلك يمكن جعل ما ذكره القاضي تفسيرا
واحدا بارادة معنى واحد من الوجهين او تفسيرين يحمل احدهما على وجه الفيض والاخر على وجه الذات
وعلى كل فالاضافة بيانية
من تعليقات المرحوم فتحي زاده صاحب التكملة
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك الا ذاته ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها
وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله اي الوجه الذي يلي جهته بيضاوي
قوله ولو استقريت الاوجه الثاني الوجه اخر وهو ان يكون الوجه بمعنى القصد اي ما يقصد وينوى به الله تعالى والجهة
بمعنى للقاصد وفي العبارة نوع تسامح قوله يلي جهته اي مقصده والاضافة للبيان اي يتوجه اليه سعدي
قوله ولو استقريت وجه ثان للوجه والفرق بينه وبين الاول ان الاول عبارة عن ان يكون الوجه بمعنى
الذات على التجوز المشهور فيكون المعنى كل ممكن هالك اما بالفعل او بالقوة ويبقى ذات ربك اذ لا يطرأ عليه
الهلاك لا فعلا ولا قوة وقد اقتصر على هذا الوجه في اخر سورة القصص والثاني عبارة عن ان يكون الوجه
بمعنى الجهة فيكون المعنى ولو استقريت الممكنات وجدتها هالكة الا جهتها التي تلي جهة الله تعالى يعني اتصاف
الممكن بالوجود من جهة استناده الى الله تعالى بناء على ما ذكره في الفاتحة من ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث
حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها واما اذا قطع النظر من تلك الجهة فهي هالكة بالفعل كما ذكره الامام في التفسير الكبير
حيث قال ان الممكنات عارية عن الوجود من حيث هي هي واما ما قيل من ان المراد ان يكون الوجه بمعنى القصد
فناش من الغفلة عما ذكره مع ان لفظ الموجودات يعم الحيوان والجماد ولا يتصور وجه لهما يقصد به الله كيف
المراد جعلها هالكة من جميع الوجوه مما لا يقبله الفطرة السليمة ثم ان للصوفية ان يحملوا العبارة على مذهبهم في
بطلان التعلق

م ر بعدی

قوله تعالى ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين من قبيل المسامحة في تعدد شقي الكلام لتعيين الآخر عند القائل تنزيل المحتمل منزلة الظاهر لان الشق بالجذب في جذب الشق اليه محتمل ومن غفل عن هذا قال لانه يدل على انها قدت آه

ابن كمال باشا رحمه الله ، زاده البغدادي

م ر بعدی

اعلم ان الله تعالى اورد هذه القصة المشتملة على العجائب والحكم والآيات الدالة على حسنها بالبينات القاطعات على نبوة سيد الكائنات عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بقوله تعالى نحن نقص عليك احسن القصص وقال تعالى حكاية في اثناء هذه القصة في بيان عصمة يوسف عليه الصلاة والسلام وبراءته عن الموافقة بمراودة زليخا على ابلغ وجه فيه زيادة الزام عليها بينها دة شاهد من اهلها بعدما ادعاء التهمة على يوسف عليه السلام وتوبيخ الجزاء بالسجن او العذاب الاليم عليه لقصد ازالة تهمة المراودة عن نفسها ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين يمكن ان يقال جعل قد القميص من قبل مصداقا في حقها وعلامة على الكذب في حقه وعكس في عكسه بناء على علم الشاهد بحقيقة الحال لانه لما ظهر الا هو لديه لم يرد اظهاره صريحا وشهد على ما يستدل به دلالة الحال تعالى وبما هي زيادة في الفصاحة والشيوع في المال كما يؤيد هذا المعنى قول الفاضل العالم المؤيد بالتأييد الرباني النحرير المحقق الفاضل البيضاوي عليه رحمة المتعالي في آخر هذه الآية في قوله تعالى اعرض عن هذا اكتمه ولا تذكره وكون مصداقا وعلامة على الكذب ليس بناء على ان يستدل به على حقيقة الحال لانه يمكن ان يكون اليه كون القميص مقدودا من قبل علامة على الكذب في حقها ومصداقا في حقه بل ازيد دلالة على الصدق في حقه والكذب في حقها من عكسه كما لا يخفى وكذا الحال في صورة القد من دبر لان دلالة الحال على صدقها اكثر من دلالتها على كذبها لان ظاهر الحال ان لا تخرج على هذه الهيئة من الباب طالبة وان تتبعه راغبة تجنبا عن القيل والقال وان كان الامر خلاف ما في البال ولو دل الحال على هذا المنوال لما احتيج الى شهادة شاهد للحال ولا يستدل بدلالة الحال على حقيقة الحال والعلم عند الله الملك المتعال وعلى هذا المسلك سلك الفاضل الكامل العالم العلامة روح الله روحه في تعليل هذه الآية الكريمة بقوله لانه يدل على انها قدت قميصه من قدامه آه مع ما فيه من احتمال يدل على كذبها على ما نبهته آنفا لان الشق من قبل كما يدل على صدقها يدل على كذبها لانه ان جازت دلالته على الشق بطريق الدفع فلان جازت دلالته على الشق

البيضاوي

سطرین

بطريق الجذب بالطريق الاولى وبنى كلامه على شقين شق شقه بطريق الدفع عن نفسها وشق شقه بطريق الجذب خلفها وتحتمل في شقه اليه شق ثالث وهو حاصل بعنفها باضطراره لازالة التهمة عن نفسه كما لا يخفى وبهذا التفصيل تبين وجه اندفاع حمل هذا الكلام على المسامحة وعدم وجه حملها عليها في تعدد شقي الكلام وهو قدته من قدامه يعني كما يجوز قد القميص من قدامه في صورة الاسراع خلفها طالبا لها كما يجوز قده من قدامه في صورة الاسراع قداما باباعنها وبهذا الحمل يستغنى بمقتضى المقام من الكلام المنسوب الى العالم الهمام النحرير المشهور بابن كمال باشا حيث لم يستدل بالشيء على صحته جدا وسماحته ظاهرة من طرح شقي لان الكلام المنقول عنه وكر انه فضل والمنسوب اليه على ما وجدته في بعض الاوراق مكتوب هكذا ان كان قميصه آه من قبيل المسامحة في تعدد شقي الكلام لتعيين الآخر عند القائل تنزيل المحتمل منزلة الظاهر لان الشق بالجذب في جذب الشق اليه محتمل ومن غفل عن هذا قال لانه يدل آه انتهى الظاهر ان هذا الكلام مقلوب ومغير عن اصله واصل العبارة ان يقال لان الشق بالجذب في شق الجذب اليه محتمل وحاصل ما يفهم منه ان الشق بالجذب في شق الدفع محتمل وفي شق الجذب كذلك محتمل ولتعيين الشق بالدفع عند القائل نزل منزلة الظاهر لو تيقنت على صحة هذا الكلام المنسوب الى ذلك العالم المقام لكنت اسعى في توضيح المرام في هذا المقام تم

وانا العبد الفقير المعروف بالعجز والتقصير محمد المشهور بعرب زاده

م ر بعدی

قال الله تعالى في سورة الطلاق واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قال النبي وهو حكم يعم المطلقات والمتوفى عنهن ازواجهن والمحافظة على عمومه اولى من المحافظة على عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا لان عموم اولات الاحمال بالذات وعموم ازواجا بالعرض والحكم معلل هاهنا بخلافه ثم ولانه صح ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بليال فذكرت لرسول الله عليه السلام فقال قد حللت فتزوجي ولانه متأخر النزول فتقديمه تخصيص وتقديم الآخر بناء للعام على الخاص والاول راجح للوفاق عليه انتهى اقول وضوح المراد من هذا الكلام يتوقف على معرفة عدة من القواعد الاصولية الاولى ان الجمع المحلى باللام عام مستوعب لكل ما يتناوله بخلاف الجمع المنكر فالاكثرون على انه ليس بعام فعموم اولات الاحمال بالذات لكونه جمعا معرفا باللام وما عموم ازواجا بالعرض لانه عموم بعضا من قوله تعالى والذين يتوفون لكونه جمعا منكرا والثانية ان الحكم معلل هاهنا بخلافه ثم يعني ان وجوب العدة بوضع الحمل انما هو لتعيين براءة الرحم والاحتراز عن اشتباه الماء وذرع غيره وهو العلة مشتركة بين الحامل المتوفى عنها زوجها والمطلقة الحامل ايضا فيعم الحكم لعموم علته الثالثة ان الآيتين اذا وقع التعارض بينهما وعلم التاريخ يكون الثانية

ناسخة للاولى فقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزل بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا على ما بين في موضعه فيكون ناسخا له في مقدار ما يتناوله الآيتان وهو حامل توفي عنها زوجها لا يقال مورد منقدم تخصيص لا نسخ عن التقصير لما ذكر الاصول ان المتراخي نزولا ناسخ لا مخصص لان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي لانا نقول قد يطلق التخصيص على ما يتناول النسخ لا سيما يكون المتراخي ناسخا لبعض متناول المتقدم لا كله كما فيما نحن فيه ولهذا المعنى يقال تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآية بالبعض مع التراخي ثم هذا التخصيص متفرع على خلاف بناء العام على الخاص فانه كلام بعض الاصوليين ولا اعتداد به فان بعضهم قالوا ان العام يثبت به الاحكام قطعا ولهذه النكتة في الجمع والواحد فرغيرها لانه المتيقن والموهم غيرهما فيثبت اخص الخصوص

مولانا محمد العرابي

لملا جلال الدواني

قال تعالى فما ربحت تجارتهم ترشيح للمجاز لما استعمل الاشتراء في معاملتهم اتبعه ما يشاكله تمثيلا لخسارتهم ونحوه
ولما رايت النسر عز ابن داية وعشش في وكريه جاش له صدري والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح
الفضل على رأس المال ولذلك سمي شفاء واسناده الى التجارة وهو لاربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل او لمشابهتها
اياه من حيث انها سبب الربح والخسران قاضي

ذكر الربح والتجارة ترشيح للمجاز وهو ان يقرن بالمجاز ما يلائم المعنى الحقيقي والمعنى خسرت تجارتهم لان عدم الربح
وان كان اعم من الخسران لوجود الواسطة بينهما لكن المقام يخصه به لان المقصود ذم المبايعين والذم
في الخسران اكد من عدم الربح وانما كنى عن الخسران بنفي الربح للتصريح او لا بانتفاء ما هو مقصود من التجارة
والدلالة ثانيا على اثبات ضده والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح الفضل على رأس المال في اسناده
الى التجارة ايماء وتعبا للتعبير بها بصاحب التجارة مجاز وذلك لانه اذا اسند المتكلم امرا الى اخر على قصد
انه ثابت له او منفي عنه بالحقيقة فذلك الاسناد حقيقة عقلية سواء كان ثابتا له او منفيا عنه في الواقع او لا
واذا اسنده اليه على قصد انه ثابت لامر اخر او منفي عنه بالحقيقة لكنه اسنده اليه لانه من ملابساته فذلك
الاسناد مجاز عقلي سواء كان ثابتا له او منفيا عنه في الواقع او لا فاذا قلت صام نهاري او ما صام نهاري
وقصدت بذلك اثبات الصوم للنهار او نفيه عنه بالحقيقة فذلك الاسناد حقيقة عقلية لكنه في صورة الاثبات
غير مطابق للواقع وفي صورة النفي مطابق واذا قصدت اثبات الصوم لنفسك او نفيه عنها لكنك اسندته
الى النهار فانه من ملابساتك حال كنت صائما في ذلك النهار واثبت الصوم للنهار على قصد اثباتك لنفسك
بناء على انه ملابسك فذلك اسناد مجازي مطابق للواقع لانه في قوة اثباته لنفسك وان نفيته عنه في
ذلك الحال فذلك الاسناد ايضا مجاز عقلي لكنه غير مطابق للواقع مع انه منفي عنه حقيقة لانه في قوة نفي الصوم
عن نفسك والتقدير انك صائم وان لم تكن صائما في ذلك النهار واثبت له كان اسنادا مجازيا كاذبا لا لكونه
غير صائم في الواقع بل لانتفاء الصوم عنك لانه في قوة اثبات الصوم لنفسك وان نفيته عنه كان اسنادا مجازيا
صادقا لا لان الصوم منتف عنه في الواقع بل لكونه منتفيا عنك لانه في قوة نفي الصوم عن نفسك فظهر مما ذكرنا ان
اسناد الربح الى التجارة نفيا مجاز عقلي من غير ارجاع نفيه الى الفعل بيتوب مجاز لان المقصود نفيه عن التاجرين وانما نفى عن التجارة
لملابستهم اياها فما وقع في كلامهم بعض شارحي الكشاف من التجوز في هذه العبارة باعتبار ملاحظة النفي
اولا مع الربح ثم اسناد انتفاء الربح الى التجارة وجعل الانتفاء بمعنى الخسران حتى صار معنى ما ربحت

خسرت

الحقيقة العقلية

المجاز العقلي

الاسناد المجازي

خسرت فان المجاز اسناد الخسران الى التجارة لا انتفاء الربح عنها فمما لا حاجة اليه
بل لا صحة له كما يظهر بالتأمل الصادق مما سبق وكذا ما قيل انه فرق ما بين نفي اسناد
الفعل واسناد نفي الفعل فان اعتبر اسناد الفعل ثم نفي فحقيقة وان اعتبر
نفي الفعل ثم اسند فمجاز فان مناط كون الاسناد حقيقة او مجازا دخوله في
صورة النفي والاثبات الى ما هو له في قصد المتكلم والى ما يلابس له سواء كان
نفي الاسناد او اسناد النفي م ملا جلال الدواني تاريخ

فائده

ومن المهمات ان السؤال اذا كان قويا قيل ولقائل ان يقول وان كان
متوسطا قيل فان قلت وان كان ضعيفا قيل فان قيل وان كان
اضعف قيل لا يقال م
ومما وجدته بخط بعض الفضلاء ان الفرق بين فتأمل بالفاء وبين تأمل بدونها
ان الاول يستعمل في الامور الغامضة بمعنى فتفكر مثل تفكري والثاني فيما يستعمل
في المواضع المدخولة بمعنى تفكر ما فيها
من مجموعة الفاضل
سري الدين

واذا قيل فيه بحث معناه اعم من ان يكون في هذا المحل تحقيق او فساد ويحمل على المناسب الى المحل واذا
قيل فيه نظر يفهم منه لزوم الفساد [illegible]

لطائف شكيبى شاه رحمه الله

باب سجيه

بار ربوس

قوله فلم ينفع الايمان غير مقدمة الى قوله وبين النفس التي آمنت في وقته
ولم تكسب خيرا اعلم ان الآية من المتشابهات لا يعلم الا الراسخين في الذي
يقول في العلم عند الله ومنه التوفيق ان ظاهر النظم كان يقتضي ان يحصل
النفع عند وجود احد الامرين من الايمان او الكسب لان الكسب مقيد بقوله
في ايمانها كما اذا انتفت لا ينفع احدا مال ليس من حل ولم يصرف في واجب
او لعل اقتضى بظاهره النفع اذا وجد احد الامرين اما اذا انتفت او
لم يصرف مع ذلك اي مع كونه حلا وجب العدول عن ذلك الظاهر لئلا
يبقى ذكر القسم الثاني لغوا الى التاويل بان المراد انهما معا شرطان في النفع
والعدول الى هذه العبارة ليفيد المبالغة في انهما سيان وانما يحسن
اذا كان الاول اعرف بالشرطية كالايمان والكسب بينه في الآية فهذا ما انتهى
اليه نظر العلامة رحمه الله ونحن معه الا انا نقول انما يعدل الى التاويل
لجاسخ ام لم يكن محملا اقوى وقد وجد في الآية بانه يكشف من باب اللف
التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها فيه لم تكن آمنت من قبل
او كسبت فيه كقوله ومن يستنكف مع قوله فاما الذين آمنوا واما الذين
استنكفوا والترجيح من وجهين احدهما من خارج وهو ما ثبت ان من
قال لا اله الا الله خالصا مخلصا دخل الجنة على ما كان من العمل في ضمن
آيات واحاديث تفوت الحصر والثاني ان الآية واردة تحسيرا للمخلفين
وعدهم بالرسوخ في الهداية عند انزال الكتاب الى التكذيب والصدف
عنه فقيل يوم يأتي الآيات لا ينفعهم تلهفهم على ترك الايمان به ولا على
ترك العمل بما فيه ليطابق حديث الهداية في تضمنها القسمين وحديث التكذيب
والصدق الاصح احدهما الى الاخلال بالايمان والاخر الى الاخلال بالعمل
ثم محذور الاضمار على التقدير لازم على انه لو ساواه احتمالا لكفى ردا

نقل عن كشف الكشاف

قوله

بار ربون

قوله فلم ينفع الايمان تقرير هذا الكلام ان قوله او كسبت عطف على قوله
آمنت وهو في حيز لم تكن فيكون كسبت ايضا في حيزه فتقدير الكلام لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او لم تكن كسبت في ايمانها خيرا ومعناه
ان الايمان لا ينفع اذا لم يتقدم الايمان على ذلك الوقت او تقدم الايمان
ولم يتقدم العمل الصالح فنفع الايمان يتوقف على تقدم الايمان وتقدم العمل
الصالح فمجرد الايمان لا ينفع بدون العمل الصالح والاعتراض ان كسبت
عطف على آمنت بكلمة أو وهي لاحد الامرين فيكون لم تكن نفيا لاحد الامرين
ونفي احد الامرين انما يكون لشمول العدم فعدم نفع الايمان انما يكون
بمجموع النفيين نفي تقدم الايمان ونفي تقدم العمل الصالح فيكون
الايمان نافعا بمجرد تقدمه وان لم يتقدم العمل الصالح على انه جعل ذي قوله
تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا لشمول العدم فلا يجوز ان يكون في هذه
الآية كذلك وايضا ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ما من
عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة وهو مصرح بان
مجرد الايمان نافع فلو حملنا الآية على عدم نفعه لناقض الآية والحديث
والجواب ان كلمة أو اذا وقعت في سياق النفي تحتمل معنيين احدهما
نفي احد الامرين والآخر احد النفيين وذلك لان النفي لا يتصور الا
بعد تصور الاثبات فاذا قيل ما جاءني زيد او عمرو فربما يتصور مجيء احدهما
ثم يرفع فيكون نفيا لمجيء احدهما فلا يكون الا بعد نفيهما وربما يتصور
مجيء زيد وينفى ثم يعطف عليه عمرو فينسحب النفي عليه ايضا فيكون المعنى
احد النفيين ولما احتمل كلمة او المعنيين نحملها على احدهما بحسب
مقتضى المقام اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
لابد ان يحمل على لا تطع احدهما لان طاعة الكفور منهية كما ان طاعة
الآثم منهية واما الآية التي نحن بصددها فلا يجوز ان يكون المراد نفي احد
الامرين والا لكان عدم نفع الايمان مقيدا بمجموع النفيين نفي تقدم
الايمان ونفي تقدم العمل الصالح فيلزم ان يكون المنفي الثاني مستدركا

و اقول يمكن ان يقال ثم جوابهم بدا بان المراد نفي
احد الامرين فالمراد نفي الانتفاع بالمجرد والانتفاع يكون
بالعمل بعد عدم نفع الايمان مقيد بنفي احد بمجموع الامرين
ونفعه ما يجعلها ففي الآية لا ينفع نفسا
ايمانها لم تكن آمنت من قبل ايمانا مجردا والانتفاع
آمنت ايمانا مقرونا بالعمل فيستفاد من الآية ان
الايمان المجرد نافع وهذا يجيء الناجية
في حق الايمان
١٢

لا حاجة اليه لانه اذا انتفى تقدم الايمان انتفى تقدم العمل الصالح والا لجاز تقدم
العمل الصالح بدون تقدم الايمان فيلزم وجود العمل الصالح بدون الايمان
وهو محال واذا استلزم نفي تقدم الايمان نفي تقدم العمل الصالح يكون
التقييد بنفي تقدم الايمان كافيا ولا حاجة الى تقييده باللازم فلما لم يكن
حمل كلمة أو ههنا على نفي احد الامرين تعين حملها على احد النفيين واما
التوفيق بين الحديث والآية فهو ان المراد بقوله ما من عبد قال لا اله
الا الله انه قال عن اعتقاد بالوحدانية فان مجرد القول بلا اله الا الله
بدون الاعتقاد لا يوجب الدخول في الجنة بالاجماع وحينئذ يكون جامعا
بين الايمان وكسب الخير واقل قوله لا اله الا الله فقد ظهر ان لا منافاة
بين مضمون الحديث ومقتضى الآية وقوله المؤنث الذي هو بعضه ان الذي
الايمان بعضه كان الايمان بعض النفس لانه من صفاتها اللازمة وقوله
على اقامة صفة الجنس المميز جواب عما يقال عشر اضيف الى امثالها وهي
جمع مثل وهو مذكر فلم يكن بد من الحاق التاء اجاب بان امثالها ليس المميز
بل صفة المميز قوله كالمحتضر اذا كان الامر عيانا اعلم ان صاحب الكشاف
حمل بعض الآيات ههنا على اشراط الساعة كما حمله عليها قبل على ما تقتضيه
اعادة المعرفة معرفة فعاب التعارض لعدم نفع ايمان المحتضر والمصنف وافقه
في الاول دون الثاني حيث خصصه بما يلوح للمحتضر من مشاهدة مقامه فعاب بحول
الحكم لعدم نفع ايمان من شاهد الاشراط وغاية توجيه كلامه انه اراد التعميم
في الكل لما يلوح للمحتضر لا التخصيص وانما اورده على طريق التمثيل رمزا الى
التعميم واحسن منه ان يقال اراد بقوله كالمحتضر التنظير والتشريك في
الحكم لانه مستفاد من الآية تعيينا او تخصيصا بل هو ثابت بدليل آخر هذا
ما سنح لي في هذا المقام ثم اعترض ابن كمال باشا على كون المراد ببعض الآيات
اشراط الساعة بان الايمان نافع بعد ظهورها كيف ونزول عيسى عم لدعوة
الخلق الى الحق بعد خروج دجال اقول الحق بانه يجاب بكون المراد ببعض
الآيات التي لا ينفع نفسا ايمانها بعد اتيانها طلوع الشمس من المغرب

كما هو

كما هو الموافق لبعض الاحاديث الواردة في قبول التوبة وعدم قبولها فحينئذ
نقول مراد المصنف بقوله يعني اشراط الساعة تفسير الآيات لا تفسير بعض
الآيات ونقول المراد ببعض الآيات في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات
ربك طلوع الشمس من مغربها لا مطلق الاشراط وقاعدة اعادة المعرفة
معرفة تتخلف عند البعض قوله والمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير
مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا اقول فيكون الايمان في لا ينفع
نفسا ايمانها اعم من الحادث في ذلك اليوم ومن الحاصل قبله وذلك
لانه اذا انتفى التقديم يكون حادثا واذا انتفى الكسب يكون حاصلا قبله
فعدم نفع الايمان في ذلك اليوم لاحد امرين فكلمة او لمنع الجمع فتأمل
قوله وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم جواب عن دليل الخصم
بوجوه ثلثة الاول ان الحكم بعدم النفع مخصوص بذلك اليوم بالتخصيص
الذكري لانه المنصوص عليه دون غيره لا بتقدم الظرف فانه مقتضى
النظم القرآني ولما كان مخصوصا بذلك اليوم فلا ينفي نفعه قبل ذلك
اليوم او بعده اقول لا يخفى ان هذا جواب جدلي والا فلقائل ان يقول
ان الايمان لما كان برهانيا لم يبعد بحصوله ولا بحصول ما يتفرع عليه من
الاعمال في وقت يصير الامر عيانا كوقت نزول سلطان الموت
وظهور بعض اشراط الساعة وذلك هو المراد بقوله يوم يأتي بعض
آيات ربك الآية على وفق الاحاديث الصحيحة الواردة في باب قبول
التوبة وعدم قبولها فلا معنى لكون الايمان الموصوف باحد الصفتين
نافعا قبل ذلك اليوم او بعده اصلا ويمكن ان يجاب عنه بان التخصيص
بذلك اليوم مخصوص بالايمان الموصوف بالصفة الثانية لانه محل الاشكال
ومحز الاعضال وعدم نفعه في ذلك اليوم عدم انجاء صاحبه عن دخوله
في النار واما بعد ذلك اليوم فنفعه بانجائه عن الخلود فالمراد بذلك
اليوم اوائل الحال هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الوجه من الجواب
وللبحث فيه بعد مجال ثم لا يخفى انه لو حذف من البين حديث التخصيص

لان عدم الكسب انما هو على تقدير
تقديم الايمان بدليل المقابلة م

فان كلمة قبل وتوصيفه نفسا
بوصفين يقتضيان تقديم الظرف
اذ لو اخر لكان الكلام سمجا
م

بذلك اليوم وتبين في الجواب عن دليل الخصم يجوز ان يكون النفع المنفي بالنظر الى
النفس الموصوفة بالصفة الاولى عدم الخلود في النار وبالنظر الى النفس
الموصوفة بالصفة الثانية عدم الدخول رأسا وذلك لا ينافي الخروج
ولو بعد ازمنة متطاولة فلا يثبت مدعى الخصم لكان احسن هذا ما
تيسر لي في هذا المقام وتحقيق هذا يستدعي مجالا اوسع من مجال الوجه الثاني
ان الترديد محمول على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا
خلت عنهما ايمانها يعني ان اولا احد الامرين نفي في سياق النفي يفيد العموم
كالنكرة المنفية وذلك بانه يلاحظ عطف او كسبت على آمنت ثم تسلط
النفي عليه فيفيد عموم السلب لا سلب العموم فانه مستفاد من اعتبار دخول
النفي على المعطوف عليه اولا ثم العطف على ذلك المنفي نفيا كما هو مبنى الوجه
الاول من الجواب في امر هذين الاعتبارين لا يستقيم ههنا لانه اذا انتفى
الايمان انتفى كسب الخير في الايمان بالضرورة فيكون ذكره لغوا من
الكلام وايضا الاشتراط باحد الامرين انما يحسن اذا امكن تحقق كل
منهما بدون الآخر وههنا لا يمكن تحقق الكسب في الايمان بدونه وان امكن
الايمان بدون الكسب قلت الكل ممنوع بالتأمل في كون المقصود الاشتراط
باحد الامرين فان الاشتراط باحدهما يمكن تحقق احدهما فقط بدون
الآخر بل ويعترض عدم امكان تحقق كل منهما بدون الآخر لان التلازم
بين شيئين لا يوجب كون الاشتراط باحدهما منفيا عن الاشتراط بالآخر
او بهما معا او بدلا فانه بعد اشتراط احدهما قد يكون الاشتراط بالآخر ايضا
مقصودا وان لم يتحقق بدونه فان اشتراط شيء بآخر يكون بسبب خصوصيته
وتعلق بينهما يستدعي ذلك التعلق سبق الثاني على الاول ولو ذاتيا بحيث
يكون احدهما موقوفا والآخر موقوفا عليه ووجه اندفاع الثاني ظاهر واما اندفاع
الاول فحديث اللغو فلانه بعد ما كان النفي مشروطا باحد الامرين سبق
الايمان او الكسب المذكور وان كان تحقق واحد منهما مستلزما للآخر فيظهر
وجه عدم نفع الايمان لنفس خلت عنهما ولا يضر بالمقصود كون الخلود عن سبق

الايمان

الايمان مستلزما للخلو عن الكسب لان غرضنا بيان عدم نفع الايمان لنفس خلت عنهما
وهذا حق بسبب اشتراطه باحدهما فلا يضرنا كون الخلو عن واحد مستلزما
للخلو عن الآخر وكل ذلك يظهر بالتأمل الصادق وبما ذكرنا حصل الغنية
عما تكلف بعض الفضلاء في الاشتراط باحد الامرين من انه يجب اعتبار
العمل الصالح سابقا بان يقال النافع هو العمل الصالح من الايمان فان لم
يوجد فالايمان ولا يجوز ان يقال النافع هو الايمان فان لم يوجد فالعمل
الصالح في الايمان لان الايمان اذا انتفى انتفى العمل الصالح فيه بالضرورة
وقد يجاب عن تمسك الخصم بان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع
نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن آمنت او كسبت فيه فتأمل
الوجه الثالث ان او كسبت عطف على لم تكن آمنت لا على آمنت والمعنى
لا ينفع نفسا ايمانها الذي احدثته حين يأتي بعض الآيات وكسبها فيه
اي الايمان الحادث خيرا وما لم تكن لكلمة الانفصال موقع لجواز الجمع والخلو
حمله على معنى الواو هذا انما صح في بعض النسخ وان كسبت فيه بفتح الهمزة
وفي بعضها بكسرها على الوصل اي لا ينفع الايمان الحادث لنفس كاسبة
فيه خيرا او الوصل حاصل المعنى قوله لم تكن آمنت من قبل صفة نفسا لكون
الفاعل وهو قوله ايمانها فاصلا بين المفعول الموصوف هو نفسا وبين صفته
وجاز ذلك لعدم كون الفاعل اجنبيا عن الموصوف الذي هو المفعول لاشتراكهما
في العامل فعلى هذا يجوز ان يقال ضرب هندا غلامها القرشية قوله وهو
دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل وجه الاستدلال ان قوله او كسبت
في ايمانها خيرا عطف على قوله آمنت وقد مر انه صفة نفسا فكان المعنى
انه لا ينفع الايمان الحاصل يوم يأتي بعض الآيات نفسا من النفوس التي
لم تكن آمنت قبل اتيان ذلك البعض او آمنت قبل اتيانه لكن لم تكتسب
في ايمانه السابق خيرا وهذا صريح في ان الايمان الواقع قبل اتيان بعض الآيات ت
وقد ذهب اهل السنة الى ان ذلك الايمان السابق ينفع صاحبه ويخلصه
عن الخلود في النار لان الايمان عندهم عبارة عن التصديق بما علم بالضرورة

مولانا خسرو
ان اللف في الآية ان تقتضي من الكلام جواز الاعتبارين
في الطرفين فخصيص واحد منهما بالاعتبار
وجه عن مقتضى الكلام مع ما ذكره على نقضه النظم
القرآني فان مقتضاه كونه الايمان
سابقا على الاعتبار فتأمل
صاحب الكشف

الاعمال عند المعتزلة

انه من دين رسول الله عم وليس العمل خارجا منه بل هو من ثمراته ومقتضياته
ومن صدق به فهو مؤمن وقد نطقت الاحاديث النبوية بان من
في قلبه مثقال ذرة من الايمان لا يبقى مخلدا في النار وان عذب
بها بسبب ترك ما وجب عليه من الاعمال والطاعات وذهب المعتزلة
والخوارج الى ان الايمان عبارة عن مجموع امور ثلثة اعتقاد الحق و
الاقرار به والعمل بمقتضاه فمن ترك العمل مع انه اعتقد الحق واقر به
فهو كافر فاسق عند الخوارج وفاسق خارج عن الايمان غير داخل في الكفر
عند المعتزلة والخارج عن الايمان لا ينتفع بالايمان فمن آمن قبل ظهور
الآيات ولم يكسب خيرا في ايمانه كان خارجا عن الايمان عندهم فلا
ينفعه الايمان السابق تمسكا بهذه الآية قوله وللمعتزلة ان يقولوا لمن اعتبر
الايمان المجرد عن العمل وقال انه ينفع صاحبه ويخلصه عن الخلود في النار
تخصيص هذا الحكم وهو عدم نفع الايمان والعمل الصالح في ذلك
الايمان بذلك اليوم اي يوم ظهور بعض آيات الساعة ومعنى تخصيص
هذا الحكم بذلك اليوم ان يجعل المحكوم عليه بعدم النفع هو الايمان الحادث
في ذلك اليوم والعمل الحادث فيه ولا يلزم من عدم نفع ما حدث في ذلك
اليوم عدم نفع الايمان السابق على ذلك اليوم وان كان مجردا عن العمل
فلم تصلح الآية دليلا على المعتزلة فيما ادعوا من عدم اعتبار الايمان
المجرد عن العمل قوله وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين على
معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها عطف على قوله تخصيص هذا الحكم
والمراد بالترديد لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وباحد الامرين
الايمان والعمل الصالح في الايمان ومعنى اشتراط النفع باحدهما ان يتوقف
نفع الايمان على تحققه قبل ذلك اليوم سواء تحقق مقرونا بالعمل او مجردا عنه
لا ان يتوقف نفعه على وجود العمل الصالح قبل ذلك اليوم سواء وجد مقرونا
بالايمان او مجردا عنه ضرورة انه اذا انتفى الايمان انتفى العمل الصالح
في الايمان وقوله خلت عنهما صفة نفسا وضمير عنهما راجع الى الامرين وقوله

ايمانها

ايمانها فاعل لا ينفع وتوضيح هذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام فنقول
ان كلمة او لاحد الامرين فاذا وقعت في سياق النفي يكون لنفي احد
الامرين على التعيين فتفيد عموم النفي للامرين جميعا لان نفي احد الامرين
لا يكون الا بنفيهما جميعا مثلا اذا قلت ما جاءني زيد او عمرو يفيد
الكلام نفي المجي عن كل واحد منهما وكذا قوله تعالى لا تطع منهم آثما او كفورا
يفيد عموم النفي فيكون طاعة كل واحد من الآثم والكفور منهيا عنه الا
ان عموم النفي يستفاد من كلمة او الواقعة في سياق النفي اذا ذكرت
خالية عن القرينة الحالية او المقالية الدالة على انها لاحد النفيين
واما اذا قامت قرينة دالة لاحد النفيين فح يكون كلمة او لنفي العموم
كما ذهب اليه صاحب الكشاف في هذه الآية حيث جعل قوله تع كسبت
معطوفا على قوله آمنت وجعل كلمة او فيه لاحد النفيين وهما نفي الايمان
ونفي كسب الخير في الايمان وقال لا ينفع الايمان الحادث يوم ظهور
الآيات نفسا غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الآيات او مقدمة ايمانها
غير كاسبة خيرا في ايمانها فلم يفرق الآية بين النفس الكافرة اذا آمنت
في غير وقت الايمان وبين النفس التي آمنت في وقته ولم تكسب
خيرا في ايمانها فان كلامه هذا صريح في انه حمل كلمة او على نفي العموم حيث
جعل قوله تعالى لم تكن لنفي تقديم الايمان او لنفي كسب الخير في الايمان
الذي قدمه ولم يحملها على عموم النفي على معنى لا ينفع الايمان في ذلك اليوم
للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لئلا يكون ذكر
كسب الخير لغوا لانه اذا انتفى الايمان قبل ذلك اليوم انتفى كسب الخير
في الايمان بالضرورة فلو حملت كلمة او على عموم النفي لكان قوله او كسبت
في ايمانها خيرا تكرارا خاليا عن الفائدة فلذلك حملها على نفي العموم وجعل
الآية دليلا على ان الايمان المجرد عن العمل لا نفع له والمص رد عليه فيما
ذهب اليه من التأويل بقوله وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين
اختيارا ولا ان يكون قوله تع كسبت معطوفا على آمنت وحمل كلمة او

على عموم النفي واجاب عن جريت التعوبان ذلك انما يلزم اذا كان المقصود ظاهر ما يستفاد من اللفظ وليس كذلك بل المقصود بيان اشتراط النفع باحد الامرين ووجه دلالة الترديد المذكور على هذا المقصود انه لو حملت كلمة او على عموم النفي وكان المعنى لا ينفع الايمان نفسا خلت عن الامرين جميعا قبل ذلك اليوم كان انتفاؤهما جميعا مانعا عن ان ينفع الايمان ومن المعلوم ان ارتفاع المانع شرط لوجود المعلول يلزم انه يكون وجود احد الامرين شرطا لنفع الايمان ضرورة ارتفاع المانع بوجود احدهما فصح انه يحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين كانه قيل يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع ايمان نفس خلت عن كل واحد من العمل الصالح والايمان ولم تكن خالية عن كل واحد منهما بل كانت متصفة باحدهما بان آمنت ايمانا مجردا عن العمل نفعها ذلك الايمان وتجاها عن الخلود في النار وبهذا التاويل لا يكون الاية متمسكا للمعتزلة ما ختار ثانيا انه لا يكون قوله او كسبت معطوفا على امنت بل يكون معطوفا على قوله لم يكن حيث قال والعطف على لم تكن عطفا على قوله وحمل الترديد او للمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم وحمل الايمان في قوله في ايمانها على الايمان الحادث في ذلك اليوم كانه قيل لا ينفع ايمان نفس كسبت فيه خيرا في ذلك اليوم والمعنى لا ينفع الايمان الحادث في ذلك اليوم نفسا لم تكن آمنت قبل ذلك اليوم او كسبت في ايمانها الحادث خيرا بعطف كسبت على لم تكن فتامل واجيب عن تمسك المعتزلة بالآية بوجه آخر وهو ان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه خيرا فيتوافق النصوص الشاهدة على ان الايمان المجرد عن العمل ينفع صاحبه ويورث النجاة من العذاب ولو بعد حين ثم لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا وهو دليل

لمن

لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل واجيب بان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها الحادث فتوافق الآيات والاحاديث الواردة الشاهدة بان مجرد الايمان ينفع وقريب من هذا ما قال ابن الحاجب لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها وهو العمل الصالح لم تكن آمنت من قبل ولم تعمل بل فاختصر للعلم به قوله باحد الامرين فان نفع ايمان المختص مثلا مشروط باحد الامرين احدهما وجود الايمان المجرد سابقا والثاني الايمان مع العمل فعدم نفعه بانتفائهما معا لان المفروض ان احدهما نافع لان المراد من قوله آمنت الايمان المجرد وذكره اشعار بان للايمان المجرد نفعا كما ان للايمان مع كسب الخير نفعا ابلغ منه فنفى المجرد لا يستلزم نفي المقيد وفي المعالم لا ينفع ايمان كافر ولا توبة فاجر ولا فعل خير منه

طاشكبري زاده المرحوم

قال القاضي في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا كسبت عطف على آمنت والمعنى لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل انتهى اقول فان قلنا حمل الترديد على شمول النفي كما ذهب اليه بقوله والمعتبر حمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها يلزم عليه استدراك قوله تعالى او كسبت في ايمانها خيرا كما لا يخفى على كلام لهم لكن الترديد على عدم الشمول استدراك قوله تعالى لم تكن آمنت من قبل فليتامل

لوا صرى المفصلار

ويسمى السبع المثاني لانها سبع آيات من المثاني وتحقيقه ان القرآن سمي بالمثاني لكونه مثنى فانه ثنى اخرة ذكر المبدأ مع المعاد والوعد مع الوعيد مع الآخرة والترغيب مع الترهيب والمطيع مع العاصي والجنة مع النار ونحو ذلك ولاشتراه الامثلة مثنى وهذا واضح ينبغي ان جعله من التثنية والثناء كما هو المشهور ثم سميت الفاتحة في حديث السبع المثاني والقرآن العظيم اخذا من قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم

وسميت في سبعا من المثاني لكونها سبع آيات من المثاني اي من القرآن وسميت في الحديث بالسبع المثاني لصحة اطلاق المثاني على الكل والبعض كاطلاق القرآن لصحة اطلاق الجنس على الكل والبعض وهذا ايضا وجه واضح يغني عن اعتبار التكرار بوجه اخر لقولهم لتكرر قراءتها واما نزولها مرتين كما قيل فقول بلا دليل ٤٤٤

ما ولدى

بسم الله الرحمن الرحيم

فانها اي الاولى مرة بعد اخرى قيد للخلق فانه تبع خلقهم كذلك مرة في الدنيا
ومرة في الآخرة وبهذه ار النعمة الاخرى خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم اتوكل
ههنا بحث وهو ان ترتب هذه النعمة على الاولى لا يصح لوجهين احدهما
ان الترتب تقتضي التأخر والاولى لا يحصل الا في الآخرة فكيف يتأخر
عنه النعمة الدنيوية وثانيهما ان النعمة الاخرى اذا كانت خلق ما يتوقف
عليه بقاؤهم كانت متقدمة على بقائهم بلا مرية فيكون متقدمة على الاحياء
الذي هو التأخر عن البقاء الاول فلا يتصور ترتبها على الاولى لتقدمها على
ما قبلها آخرها ويمكن ان يقال المراد بالترتب الترتب بالنظر الى القصد لا
الوجود فان الاولى لما كانت هي المقصودة بالذات والثانية انما قصد
لاجلها صح اعتبار الترتب القصدي وهو لا ينافي التقدم الوجودي على ان
فائدة الثانية وهو الاستمتاع والانتفاع لا انما يظهر بعد الاولى بحسب
الارض وعد ما نعمة انما هو باعتبار الفائدة فتدبر بوسط او بغير وسط
اشارة الى دفع ما يقال ان الآية الكريمة تدل على ان كل ما في الارض خلق لاجل
انتفاع الانسان به ومعلوم ان في الارض كثيرا مما لا ينتفع له فيه كالحيات
والعقارب والسموم ونحو ذلك وتقرير الدفع ان الاشياء الضارة في الظاهر
لكل نوع منها خاصية فيها نفع للانسان بالذات او بالواسطة فان الحيات
غذاء للنطي وهو غذاء للانسان والعقارب واشباهها غذاء للدجاج وهو
غذاء للانسان والسموم يدفع بها الاغذاء [illegible] اجزاء العالم اذا ما طعامها
اما ملبس للانسان او لها مدخل فيه واما مسكن له او لها مدخل فيه او غذاء له او لها
مدخل فيه او دواء له او لها دخل فيه وذلك ظاهر في انواع الاشياء واجناسها واما
واما ما يقع جزئيا فلا حاجة لنا اليه ولذا قال حكماء الاسلام ليس في العالم شيء
ضار بالاطلاق باعتبار الاضافة او دينكم عطف على دنياكم بالاستدلال
والاعتبار والتعريف لما يلايمها من لذات الآخرة وآلامها قال صاحب
الكشاف واما الانتفاع الديني فالنظر فيه وما فيه من عجائب الصنع الدالة

على الصانع

على الصانع القادر الحكيم وما فيه من التذكير بالآخرة وثوابها وعقابها ولا يخفى
ان عبارة المص احسن من هذا لانه يحتاج الى التأويل بان مراده بالنظر
ما يؤدي اليه النظر ويحصل له من معرفة المبدأ بالنظر في عجائب الصنع ومعرفة
بالنظر فيما فيه من التذكير بالآخرة وثوابها باعتبار اشتماله على اسباب
الانس فانها انموذج نعيم الجنة وبعقابها باعتبار اشتماله على اسباب
الوحشة التي هي انموذج عذاب النار على ان فيه العطف على الضمير
المجرور بلا اعادة الجار فان قوله لما فيه عطف على ضمير فيه لا على وطء الغرض
عطف على لاجلكم وانتفاعكم يعني ان كون لكم بمعنى لاجلكم ليس على وجه الغرض
فان الفاعل لغرض مستكمل به لان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية
فلو كان لفعله غرض لاحتاج في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به
م بلا مرية هكذا يجب ان يفهم هذا الكلام فانه فائدة خلا عنها كتب الكلام
بل على انه كالغرض من حيث انه عقبة الفعل ويناسبه ما قالوا ان افعال
الله تعالى معللة بالحكم والمصالح وان لم يعلل بالاغراض والعلل الغائية
وهي تقتضي اباحة الاشياء النافعة كذا في الكشاف ايضا واعترض عليه
بانه مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين والتقبيح واجيب
م بانه مذهب جماعة من اهل السنة الشافعية والحنفية واختاره الامام
الرازي في محصوله وجعله من القواعد الكلية فليس المذهب مختصا بهم كما
ص زعم ويؤيده كلام المص ايضا فانه من اكابر اهل السنة ولا يمتنع اختصاص
بعضها ببعض لاسباب عارضة معتبرة من الشارع كالشراء والهبة
والاجارة والنكاح ونحو ذلك فان الاصل الكثير اما يترك لوجود
الصارف عنه ولا استدل المباحية بهذه الآية الدالة على انه تعالى
خلق ما في الارض للكل على عدم جواز اختصاص احد بشيء رده بقوله فانه
ص يدل على ان الكل من حيث هو الكل وهذا لا ينافي اختصاص
البعض بالبعض بموجب لان كل واحد لنا في الاختصاص لا الارض
لا استلزامه ظرفية الشيء لنفسه الا اذا اريد به جهة السفل فان

او نفعه ومع قطع النظر عن الاشياء الحاصلة في الارض
الى ان جعله بيان الاشياء الارض كما صح
معناه خلق لكم الارض التي هي
للارض وهذه ظرفية
الى نفسه

الغبرآء وما فيها واقعة في الجهات السفلية كما يراد بالسمآء جهة العلو فان قيل
الجهات كيف تجددت علوا او سفلا ولم يكن سماء ولا ارض قلنا يكفي في
التجدد جسم واحد محيط بالكل كردي وكان موجودا وهو العرش على انه كما
يجعل اليوم زمانا يمكن ان يجعل الجهات وجميعا حال من الموصول الثاني
يعني ما هو احتراز عن ضمير لكم فان مقام الامتنان يقتضي المبالغة في
كثرة النعم لا المنعم عليه قصد اليها بارادته اي جعل ارادته متعلقة بها تعلقا
حادثا وهو مأخوذ من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده
قصدا مستويا اي توجه اليه بالاستقامة من غير ان يلوي على شيء اي العطف
عليه ويميل اليه واصل الاستواء طلب السوآء واطلاقه على الاعتدال
لما فيه من تسوية وضع الاجزاء الخ الظاهر انه رد على الكشاف حيث قال
والاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام
واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا
من غير ان يلوي على شيء ومنه استعير قوله تعالى ثم استوى الى السمآء
وتقريره انه اذا اراد بقوله الاستوآء الاعتدال بيان ان اصله ذلك
فليس كذلك لان اصله طلب السوآء واطلاقه على الاعتدال للعلة المذكورة
وان اراد انه محمول عليه ههنا فظاهر البطلان لانه من خواص الاجسام
فلا يصح استعماله في حقه تعالى اقول يرد عليه ان باب الافتعال لا يجيء
للطلب كما يجيء الاستفعال له على انه قال في تفسير قوله تعالى سوآء
عليهم ءانذرتهم سوآء اسم بمعنى الاستوآء وانه لم يجيء للاعتدال الا حالة
المطلقة فينبغي بصحة كلامهم كونه اصلا الاصلية غايته ان يكون له اصل
ايضا ولا ضير فيه فليتأمل والاول وهو كونه استوى بمعنى قصد
اوفق للاصل الظاهر انه اراد به طلب السوآء لكن عرفت ما فيه فالوجه
انه يراد به استوى اليه كالسهم المرسل والصلة المعدى بها وهي
الى فانه لو كان بمعنى استوى لا يستعمل على بدل الى والتسوية المرتبة
عليه بالفاء فان الاستوآء بمعنى الاستيلاء والتملك يقتضي سبق

وجود

وجود المستعلى عليه والفاء تقتضي تأخر وجوده فتنافيان والمراد بالسمآء هذه
الاجرام العلوية ان اريد بالارض الغبرآء او جهات العلو ان اريد بالارض
جهة السفل قال النحرير اثبات الجهات العلوية والسفلية والايام الستة
او الاربعة قبل خلق السمآء والارض مبني على التقدير والتمثيل اي تول الحاجة
اليه في الجهتين لان المراد بهما ما يسمى الآن بالعلو والسفل فكانه
قيل خلق لكم ما في الجهة السفل الآن ثم استوى الى ما في جهة العلو الآن نعم
يحتاج اليه في الايام الستة او الاربعة لان اليوم زمان طلوع الشمس
والشمس فيصار الى التقدير ثم ان عبارة المص احسن من عبارة الكشاف
حيث قال والمراد بالسمآء جهات العلو اذ لا نظر باعث على تفسير السمآء بها
بعد ما فسر الاستوآء الى السمآء بالقصد اليها بمشيئته وارادته فانه لا يقتضي
سبق الوجود ليرد الاشكال وثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين لا بمعنى انه
للتراخي الزمني فانه كثيرا ما يجيء لهذا المعنى وسيأتي ما اورد عليه فانه يدل
على تأخر الارض المتقدم على خلق ما فيها عن السمآء وتسويتها فيه رد على الكشاف ف
حيث قال فان قلت اما يناقض هذا قوله والارض بعد ذلك دحيها قلت لا
لان جرم الارض تقدم خلقه خلق السموات واما دحوها فمتأخر وعن
الحسن ان ما ذكر ههنا ليس خلق جرم الارض بل خلق جميع ما فيها من اسباب
الانس واللذة من فنون المطاعم والمشارب والفواكه والمناكح والمراكب
والمناظر الحسنة واسباب الوحشة والمشقة من انواع المكاره كالنيران و
الصواعق والسباع والاحناش والسموم والغموم والمخارق كما ذكر
في الكشاف وذلك متأخر عن دحوها في الوقوع لقوله تعالى بعد ذكر الدحو
اخرج منها ماءها ومرعاها والجبال الخ ذكر في الكشاف ان الله سبحانه دل بذكر
الماء والمراعي على عامة ما يرتفق به ويتمتع مما يخرج من الارض حتى الملح لانه
من الماء فاذا اسلم تأخر دحوها عن خلق السمآء لزم تسليم تأخر خلق ما فيها
عن خلق السمآء بالضرورة فلا يندفع التناقض بقوله الا ان يستأنف
بدحاها الخ كلام الراغب رده بقوله لكنه خلاف الظاهر فان قيل ما اختاره المص

دلالة ثم على الترتيب مع التراخي مخصوصة بعطف المفرد واما في عطف الجملة فلا
حصفك

من حمل ثم على التراخي الرتبي ايضا خلاف الظاهر قلنا لما شاع ذلك وذاع في القرآن
وغيره من كلام البلغاء لم يصح عده خلاف الظاهر غايته انه يكون خلاف الاظهر
وهو الحمل على التراخي الزماني وهو ما يسوغه الضرورة بخلاف الاستيناف
بحالها اذ لا نظير له ولا ضرورة تدعو اليه اعلم انه سبحانه قال في هذه السورة
هكذا وقال في حم السجدة قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض
في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي
من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين
ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين فقضيهن سبع سموات في يومين وقال في سورة
والنازعات ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها
واغطش ليلها واخرج ضحيها والارض بعد ذلك دحيها اخرج منها
ماءها ومرعاها والجبال ارسيها ولا يخفى ما في المتبادر من ظاهر الآيات
من المخالفة والمنافات وقد اختلف اهل التفسير في ان خلق السماء
مقدم على خلق الارض ومتوخر نقل الامام الواحدي عن مقاتل الاول
واختاره المحققون منهم ولم يختلفوا في ان جميع ما في الارض بالمعنى
المذكور متوخر عن خلق السموات السبع بل اتفقوا عليه فعلى هذا الاحسن
ان يجعل الخلق فيما نحن فيه بمعنى التقدير لا الايجاد او يجعل بمعنى الايجاد و
يقدر الارادة ويكون المعنى اراد خلق ما في الارض جميعا لكم كما في قوله
تعالى اذا قمتم الى الصلوة واذا قرأت القرآن ونحوها ولا يخالف قوله
تعالى والارض بعد ذلك دحيها فان المتقدم على خلق السماء انما هو
تقدير الارض وجميع ما فيها او ارادة ايجادها والمتاخر عن خلق السماء
ايجاد الارض وجميع ما فيها فلا اشكال ويجوز ان يكون تقدير الكلام ثم هو الذي
استوى الى السماء فلا يلزم تاخر الاستواء عن الخلق واما قوله تعالى خلق
الارض في يومين فالوجه فيه ان يقدر ما الارادة كما سبق فالمعنى اراد
خلق الارض في يومين وكذا قوله وجعل فيها رواسي ينبغي ان يكون بمعنى اراد

ان يجعل

ان يجعل ويؤيده ما قلنا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين فان الظاهر ان المراد ائتيا في الوجود ولو كان الارض موجود
سابقة لما صح هذا فكانه قال تعالى ائنكم لتكفرون بالذي اراد ايجاد الارض
وما فيها من الرواسي والاقوات في اربعة ايام ثم قصد الى السماء فتعلق
ارادته بايجاد السماء والارض فاطاعا بامر التكوين فاوجد سبع سموات
في يومين واوجد الارض وما فيها في اربعة ايام فقد تطابقت الآيات
بلا اشكال وتوافقت البينات بلا اختلال واندفع قول الشارح النحرير
وسيذكر في حم السجدة ما يدل على تاخر ايجاد السماء عن خلق الارض
ووجه ما جميعا حتى قيل انه خلق الارض وما فيها في اربعة ايام ثم خلق السماء
وما فيها في يومين وكثر ذلك في الروايات فلا يفيد حمل ثم على التراخي
الرتبي بقي ههنا بيان النكتة في تغيير الاسلوب فانه محل التحقيق المطلوب
حيث قدم في الظاهر ههنا وفي حم السجدة خلق الارض وما فيها على خلق
السموات وعكس في والنازعات ولعل النكتة فيه ان المقام في الاوليين
مقام الامتنان وتعداد النعم على اهل الكفر والايمان فمقتضاه تقديم
ما هو نعمة بالنظر الى كل طبقتين من الفريقين فكانه قال هو الذي قدر ما
قبل خلق السماء ثم خلق السماء والمقام في الثالثة مقام بيان كمال
القدرة فمقتضاه تقديم ما هو ادل على كمالها هذا ما تيسر لي في هذا الباب
بلطف الله الملك الوهاب عدلهن من التعديل وخلقهن مصونة عن
العوج بفتح العين قال ابن السكيت كل ما كان في ارض او دين او معاش
والفطور الشقوق من فطره اذا شقه والمراد الخلل اقتضى نظام
التسوية سبق عدم تساوي الاجزاء ولم يكن كذلك وقع ذلك حيث
جعله من قبيل ضيق فم الركية وقصر الثوب ووسع الدار ونحو ذلك مما مر
مرارا وهذا هو المراد من عبارة الكشاف ايضا وان لم يتعرض له شراحه لكن
عبارة المص احصر واظهر في هذا المعنى وهن ضمير السماء ان فسرت
بالاجرام قال صاحب الكشاف الضمير في فسويهن ضمير مبهم وسبع سموات

تفسيره كقوله ربه رجلا وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء في معنى
الجنس وقيل جمع سماة والوجه الذي هو الاول ووجه شراحه ترجيحه للاول ل
بان الجمعية لم تثبت والجنسية لم تكن كافية في عود الضمير للجمع المونث
اليه وقد تعمق المص حيث جعل كونه جمعا اولى بمعنى الجمع جهة لتفسيرها
بالاجرام لئلا يرد ما ذكر من الالزام ولا يخفى انه دقيق وبالتلقي بالقبول
حقيق والا فسنهم بتفسيره ما بعده كقولهم ربه رجلا اعترض عليه بان
الباب ليس بقياسي وانما حمل الضمير في ربه على انه مبهم لان رب
لا يدخل الا على النكرات وهذا لا يوجد في فسويهن واجيب بانه كثير
في كلامهم نحو نعم رجلا وبالها قصة وبالله مراحا بعده ونحو ذلك سبع
سموات بدل من الضمير ان رجع الى السماء او تفسير له ان كان مبهما
فيما ذكره شكوك بمعنى ان ما ذكره مشكوك فيه بوجوه فلا يكلم بصحته
لا بمعنى ان ما ذكره يرد عليه شكوك لانه مع فساده في نفسه لا يلائم
قوله وان صح فتدبر فيه تعليل يعني ان هذا الكلام مع ملاحظة ارتباطه طه
بما قبله يتضمن ثلثة امور احدها التعليل وثانيها الاستدلال وثالثها
ازالة الشبهة لكن في التعليل يعتبر كونه العلم علة لما قبله وفي الاستدلال ل
يعتبر كون ما قبله دليلا على العلم حكيم ناظر الى قوله فان اتقان الافعال
واحكامها رحيم ناظر الى قوله وتخصيصها بالوجه الاحسن انه يقع بعد
ما تفتت او تكسرت وتبددت او تفرقت واتصلت بما ينسابها كلها
كاتصال الاجزاء الاتية بالماء والترابية بالتراب وكذا البواقي
واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلثة مقدمات الاولى ان اجزاء
الابدان قابلة للجمع والحيات والثانية انه تع عالم بها وبمواقعها
والثالثة انه تع قادر على جمعها واحيائها وقد بين المص جل اثباتها تها
بما لا مزيد عليه شكر الله تع سعيه قوله واما الثالثة فانه يعني ان
لانه بمعنى فهي انه الحي واذا ظهر لطاشكبرى زاده للمرحوم

قوله والتغليب للايجاز والمبالغة والتعليل اقول يريد بالتغليب تغليب
اصحاب السعير على الكاتبين فيهم حيث قالوا ما كنا في اصحاب السعير ولو لم تغليب
لقال فسحقا لكم ولاصحاب السعير لانه لا يناسب ان يعرض عن الدعاء عليهم
والخطاب معهم ويدعو على آخرين واما المبالغة فهو من جهة انه نزلهم منزلة
جميع اصحاب السعير واما التعليل فهو لما عدل عن الضمير الذي هو الاصل علم ان علة
الدعاء كونهم معترفين بانهم صاروا من اصحاب السعير منه سيح كلام الامام الا ... (ل)

قوله والتغليب الخ
بيانه ان الافواج الملقاة في النار لما قالوا لو كنا نسمع او نعقل جعلوا انفسهم مغايرة لاصحاب
السعير فغلب اصحاب السعير عليهم حتى اندرجوا في قوله فسحقا لاصحاب لان هذه العبارة
اوجز من فسحقا لهم ولاصحاب والمبالغة والمبالغة فان المتبادر من هذه العبارة
ان يكون من يدخل السعير بعيدا من رحمة الله مطلقا على ما هو مقتضى الترتيب وليس
كذلك فان عصاة المومنين يخرجون من السعير ويدخلون في رحمة الله بلطفه وكرمه
والتعليل حيث يفهم ان سبب بعدهم من رحمة الله صرفهم اختيارهم الى ارتكاب على اسباب
المعاصي والخروج عن طاعة المودي الى دخول السعير منه لمولانا خسرو سعه

قوله والتغيير للايجاز الخ
يريد ان الاصل ذكر الفعل والاتيان بالضمير لكن غير الاسلوب فحذف الفعل
للايجاز وهو ظاهر وللمبالغة بان ذكر السحق اولا مبهما من غير بيان من يسحقه
ولمن هو ثم جاء بقوله لاصحاب السعير بيانا للمعنى بالدعاء ولو ذكر الفعل لفات هذا
المعنى وكثيرا يترك البيان للعلم كما يقال حمدا وشكرا وعدل عن ذكر الضمير للتعليل فان
علة اللعن ليس هو اعترافهم بذنوبهم بل كونهم من اصحاب السعير باختيار الكفر والتكذيب
ووقع في بعض النسخ للتغليب بدل قوله والتغيير وهو سهو من قلم الناسخ اذ لا وجه له
اصلا والله اعلم واحكم لمولانا مصلح الدين الكستلي

نا رك

قال العلامة القاضي في قوله تعالى في سورة يوسف

قال لن ارسله معكم حتى تؤتون موثقا من الله لتأتنني به الا ان يحاط بكم الاية وجهه
استثناء مفرغ من اعم الاحوال والتقدير لتأتنني به على كل حال الا حال الاحاطة بكم
او من اعم العلل على ان قوله لتأتنني به في تأويل النفي اي لا تمتنعون عن الاتيان به الا
للاحاطة بكم انتهى وقال المولى المرحوم ابو السعود وقد جوز الاولى بلا تأويل ايضا اي
لتأتنني به على كل حال الا حال الاحاطة بكم وانت خبير بانه تدري انه حيث لم يكن الاتيان به
من الافعال الممتدة الشاملة للاحوال على سبيل المعية كما في قولك لالزمنك الا ان تعطيني
حقي ولم يكن مراده عموم مقارنته على سبيل البدل لما عدا الحال المستثناة كما اذا قلت
صل الا ان تكون محدثا بل مجرد تحققه ووقوعه من غير اخلال به كما في قولك لا احج العام الا ان احصر
فان مرادك انما هو الاخبار بعدم منع ما سوى حال الاحصار عن الحج لا الاخبار بمقارنته
لتلك الاحوال على سبيل البدل كما هو مرادك في مثال الصلوة كان اعتبار الاحوال
معه من حيث عدم منعها منه فآل المعنى الى التأويل المذكور انتهى اقول فيه بحث اما
اولا فلانه لو كان مراده من قوله لتأتنني به الاخبار بمجرد تحقق الاتيان ووقوعه
من غير اخلال به لم يحتج الى التأويل المذكور اي التأويل بالنفي كما لا يخفى على المتأمل
فكلامه يفيد خلاف مراده واما ثانيا فلانا لا نسلم ان ليس مراد القائل من قوله لا احج
العام الا ان احصر الاخبار بمقارنته الحج لما عدا حال الاحصار على سبيل البدل لكن
لا نسلم ان مراده منه الاخبار بعدم منع ما سوى حال الاحصار عنه غايته ان بينهما
ملازمة وهذا لا يستلزم الاحتياج الى التأويل بالنفي واما ثالثا فلانه ان اراد
من قوله كان اعتبار الاحوال معه من حيث عدم منعها منه انه ان
لم يلاحظ عدم منع الاحوال من الاتيان به لم يكن اعتبار الاحوال معه
كما هو الظاهر وان اراد ان اعتبار الاحوال معه يستلزم
حيثية عدم منعها منه فمسلم لكن لا يلزم منه الاحتياج
الى التأويل بالنفي وهو ظاهر هذا
تحقيق المقام والعلم
عند الله العلام

لعلي الفناري

نا رك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله اجمعين قال سلاما اي نسلم عليكم سلاما اقول لما صرح صاحب
الكشاف وغيره بان قولهم سلاما تحية منهم وكذا قوله سلام جوابا لها احسن من التحية منهم احسن من تحيتهم وجب
ان يقدر قوله سلاما بسلمك الله سلاما اي جعل جوابا بما هو الاليق كما تبين جعل فاعل جوابك هو الله كذلك
فاعل سلمك سلاما ولما كان سلام الله تعالى انزالا منه على عباده تعدى بكلمة على واما تقديرهم بسلمنا سلاما كما
في الكشاف وغيره فباطل لان معنى سلمنا على ما صرح به بعض المحققين قلنا سلام عليك يؤيده قوله فاذا زرنا
فقلنا اي سلم فستعمد كما ان معنى لبيت قلت لبيك ومعنى بسملت قلت بسم الله وغير ذلك من
الافعال التي تجعل عبارة عن التكلم بالاقوال المخصوصة التي تجعل تلك الافعال مشتقة منها فيلزم ان يكون معنى
قولهم سلام عليك على تقدير جواز سلام عليك عليك لان سلام مصدر بعد العدل وقد عدل به من
النصب الى الرفع على ما اشتهر فبطلانه بين لان المقصود من هذا القول لما لا يحصل التحية بنفس سلام الله
النازل على المخاطب لا بنفس القول المتكلم والتلفظ به فاحفظ فانه من بدائع الاسرار ودرر الافكار
قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فلما رأى ايديهم لا تصل اليه نكرهم واوجس منهم خيفة بعد نقل
الاقوال والظاهر انه احس بانهم ملائكة ونكرهم لخوف ان نزولهم لامر انكره الله عليه او لتعذيب قومه الا ترى الى قولهم
لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط اقول فيه نظر لانه يلزم منه ان يظن النبي الجليل اعني ابراهيم الخليل ان عدد
الملائكة التي ارسلها الله اليه كاذبون في البشارة من الله تعالى وتجويز مثله لا يليق بالمؤمن فكيف من خليل الله
سيما بعد جوابه السلام والامان بينهم وبينه بيان الملازمة انهم حين جاءت ابراهيم عم بالبشرى اي بخبر يظهر
سرور المخبر به ظن ابراهيم عم انهم مبشرون وله لا يعلمون قوله بالبشرى حال يجب مقارنته لزمان عاملة اعني
زمان مجيئهم اياه كما صرح جوابه ثم تخوفه منهم من عدم تحرمهم بالطعام وعلمه انهم ملائكة يكون نزولهم لامر انكره
الله تعالى عليه فيوجب هذا الظن منه عم بان مجيئهم للاشارة وانهم كاذبون في خبر البشارة والا لم يتصور منه الخوف
العظيم كما اشار اليه بقوله انا منكم وجلون بل الظاهر ان ابراهيم عم ظن انهم اناس عجبا جاؤا للاشارة ولذا لم يتحرموا
بالطعام فقالوا في ازالة هذا الخوف انا ارسلنا اي نحن ملائكة مرسلة من الله تعالى ولذا لا نأكل وصادقون في البشارة
المذكورة واما تعددنا وكثرتنا فلانا مرسلون الى اهلاك قوم مجرمين فضحكت امرأته العالمة الحاضرة اما ضحك سرور
او تعجب من بشارة الولد فيما لعوا في خبر البشارة بتفصيلها وكثيرها ولذا جاء بالفاء بعد سبق ذكرها ثم فصلت
في مقابلة تلك المرأة تعجبا بقولها أألد وانا عجوز قال صاحب الكشاف مررنا فقلنا اي سلم معناه فدعى واستأنسي
فامرنا سلم اي نحن سالمون موانسون اقول على هذا يكون كلمة سلم كلمة صلح لا كلمة تحية لكن جعله صاحب
الكشف في معنى السلام حيث ما يقتضيه قوله فسلمت يقتضي ان يكون هو كلمة التحية لا كلمة صلح وبهذا ظهر ايضا

خلل قوله فمعنى امركم سلام تسلمي وتسلمكم منى لانه كلمة امان بل التوحيد الصحيح ان يقال معنى امركم سلام
جوابكم سلام منى لكما ان خطابكم على سلمك الله سلاما قال قطب الملة والدين اذا لم يعلم انهم
ملائكة لم يكن خوفه الا من جهة البشر وذلك الخوف يزول بهذا الكلام لا محالة اى بقوله انا ارسلنا
واما الخوف من جهة التعذيب الله فانما يكون بعد العلم بالارسال وهو خلاف المقدر لانا فرضنا
حدوث الخوف قبل هذا القول وعقيب عدم تحرمهم بالطعام اقول فيه نظر لان قوله اذا لم يعلم
انهم ملائكة لم يكن خوفه الا من جهة البشر غير مستقيم لان عدم العلم بانهم ملائكة يشمل صورة
تردده بين كونهم اناسا وكونهم ملائكة مرسلة للعذاب وكل منهما سبب للخوف كما مر فلم يستقم
حصر الخوف على جهة البشر على تقدير عدم العلم وحمل عدم العلم على عدم المعرفة غير مستقيم لان
مفعول العلم وقع جملة لا مفردا قال لا منافاة بين تعليل النهى عن الخوف بالارسال الى قوم
لوط وبين تعليله بالبشرى كما في سورتي الحجر والذاريات لجواز ان يكون زوال الخوف معلقا بالامرين
اى بالارسال والبشرى اقول فيه نظر لان الخوف قد زال بالجر ونث رة الملك لان المبشر لا يكون مميتا
وبيان الارسال وقع تاكيدا للغرض ولزم تعليل النهى المذكور في السورتين بالارسال
قال وعلى تقدير ان يكون مبتداء والجار والمجرور خبره فلا حاجة الى موصوف هو هو وذا الاصل
عدم التقدير اقول ~~وعلى تغيير الوراء ولد الولد وجب القول~~ الغرض من هذا التقدير اظهار
عامل الظرف وبيان معنى كونه خبرا محمولا على المبتداء قال وعلى تغيير الوراء بولد الولد وجب القول
برجوع ضميره الى ابرهيم عم اقول ليس في الوراء ضمير يصلح ان يكون راجعا الى ابرهيم بحرم
سواء جعل رفع يعقوب على الابتداء او على الفاعلية للظرف كما لا يخفى قوله ذريت تشركه
لم اقل بشرنا بوهبنا وجعل باسحق منصوب لانه صلة ساقط جدا لانه لم يؤول بشرنا
بوهبنا بل اعتبر فعلا ناصباله بنفسه كما هو المذهب في العطف على محل المجرور والمصنف اشار بقوله
كانه قيل ووهبنا له اسحق ومن وراء اسحق يعقوب تم الرسالة اللطيفة للفاضل
الكامل علاء الدين المغنيساوى رحمه الله
بلغ

بلغ

كتب المولى السعيد افضل المتاخرين سعد الملة والدين وارسله الى مولانا الفاضل
النحرير فخر الملة والدين الجاربردى طاب ثراهما وقد اشتبهم قول صاحب الكشاف
من مثله متعلق بسورة صفة لها اى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا او
لعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد حيث جوز في الوجه الاول كون
الضمير لما نزلنا صريحا وحظره في الثاني تلويحا فليت شعرى ما الفرق بين فاتوا
بسورة كائنة من مثل ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة وهل ثمه حكمة خفية
او نكتة معنوية او تحكم بحت بل هذا مستبعد من مثله فان رأيتم كشف ريبة
واماطة الشبهة فالانعام بالجواب اثبتم اجزل الثواب ان شاء الله تعالى
فاجاب الجاربردى وقال الجواب ان قوله تعالى من مثله صفة سورة اى سورة
كائنة من مثله والضمير لما نزلنا ومن للتبيين او للتبعيض وزائدة عند
الاخفش اى بسورة مماثلة للقرآن في البلاغة وحسن النظم او لعبدنا ومن للابتداء
اى سورة كائنة ممن هو على حاله من كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب
ولم يتعلم العلوم او صلة فأتوا والضمير للعبد ولا يجوز ان يكون للمنزل
اذا كان من مثله متعلق بقوله فأتوا لان المعنى فاتوا من مثل القرآن بسورة
فيوهم ان القرآن له مثل في الوجود وهو غير سديد لان مثل القرآن لم يوجد
العلامة الجاربردى
بلغ

فأتوا بسورة من مثله ... سورة من مثله ... من مثله وقوله من مثله ... متعلق بسورة ... ولا يجوز ان يكون للمنزل لانه يلزم ... الموصوفة ... [illegible]
بلغ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى • الذي جعل الارض مهادا
وانزل من السماء ماء فاخرج ازواجا من نبات شتى • بعث
في كل عصر نبيا جليلا • واتخذ ابراهيم عليه السلام خليلا وجعل
له النار بردا وسلاما • وقرب موسى عليه السلام نجيا • واختاره لبني اسرائيل
دليلا وكلمه كلاما وهو بالوادي المقدس طوى • وفضل حبيبه محمد المجتبى
المصطفى على سائر الانبيا بما تضمنه كرامة الاسرا من امامة الانبيا
والعروج الى سدرة المنتهى وما راى من ايات ربه الكبرى وهو
الصدر الرحيم بنا في الدنيا والشفيع المشفع في الاخرى صلى
الله عليه وعلى اله واصحابه اجمعين • وبعد فان العلماء اطبا
الناس من سقامهم ينالون بعلمهم جميع مرامهم شريف قدرهم
خطير امرهم من استكان لقدرهم سعد ومن استهان بامرهم بعد
قال بعض الاعزة ان علماء السلف كانوا ايقاظا وكان الناس
نياما فكان اليقظان ينبه النايم وعلما زماننا نيام والناس
موتى فكيف ينبه النايم الميت وعلماء هذا الزمان اشرفوا
على الموت ودنوا من الفوت لتشتت بالهم • واختلال احوالهم
وقلة مالهم وصعوبة امالهم • خالط الذرة البر • والتبس اللب
بالقشر واختلط الحابل بالنابل كم من حاكم افرط في الظلم واعتدى
ولم يتحرج وترك سدى وهو في الحمى وكم من قاض مستحل للحرام

بعز

بعز المباح وهو معتز بموقفه في المسا والصباح والمدرسون
تشتت همهم في طلب المعاش وتفرق وامتد لفقرهم الى ثوب
امانيهم فتمزق ما يشبعون الا على ضعف وينامون الا عن خلف
وفيهم فحول سهي المال منزوا للنوال من الكمال انسحقت دورهم
وضاقت صدورهم • يسيرون في الاسواق ويترددون الى الابواب
ويتجولون في نهر الفضل والالباب يتصدرون في المحافل بجاههم
وما لهم والفضلاء يتاخرون بكمالهم وجاههم فما اختلفت يوما وراي
بنا العلم والكمال • وتخلفت عنهم في المنصب والمال • فعرض
بنا السقم وتركت السمر • اذ طلع علي صديق كشرقا بغر الليل فقال
قم منتصبا على القدم وقف على باب الجود والكرم وارفع حالك
الى الوزير الاعظم والامير الاكرم العابد المتحنف الزاهد
المتعفف • منبع مكارم الاخلاق والشيم مجمع محاسن السيف والعلم
الرادع الاعداء الذين السائف لاعناق الطاغين السايح للفقرا
والمساكين لا يبارزه الشجعان في شجاعته ومهابته ولا تعارض
الحاتم في همته وسماحته • بيت • يعطي ويمنع ما يشا كما يشا
وهباته ليست تقارنها الرشا الا وهو الوزير الكبير حضرة سنان
باشا لا زال لطف الله سنانا وجنابه لدين الله برهانا فالحسن
ان تحظى بابه باجزل القسم وتعز بها فضال والنعم فعملت
هذه الرسالة برجاء القبول والهدية وردا احمر لا باب

عند محي الخضاب يشبه الدر في الانتظام والثغر في الابتسام او راقه
ياسمين تجلو البصر سطوره تختال بقبولها القبول كاغصان الشجر
وهي قصيرة عن طويلة تنبئ عن علم سابق وفكر سابق وذهن رائق
والمامول من كرمه المبذول ان ينظر اليها بنظر القبول
وليلتفت اليها حالي حسن التفات ويستدرك مني بحسن تدبيره
ما فات فبادرة نالح لوزاره اغتنم موسم لصداره قبل ان تنقضي
وعامل اسنه بما يرتضي وداو جراح العلما ونيسر لهم النجاح
وانظر اليهم بعين الكرم والسماح واضرب لهم طريقا في البحر يبسا
لا تخاف دركا ولا تخشى واحسن كما احسن الله اليك وانه مسبب
الاسباب وهو المسبب الوهاب قوله في اوايل سورة الشعرا
اولم يروا الى الارض كم انبتنا فيها من كل زوج كريم الاية قال
المولى ابن كمال باشا رحمه الله الواو للعطف على محذوف تقديره الم يتاملوا
في عجايب قدرته تعالى ولم ينظروا في تكون الاشيا ابتداء
قال الاستاذ العلامة بواه الله دار الكرامة الهمزة
للانكار التوبيخي والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام
اي افعلوا ما فعلوا من الاعراض عن الايات والتكذيب والاستهزا
بها ولم ينظروا الى عجايبها الزاجرة مما فعلوا الداعية الى
الاقبال على ما اعرضوا عنه انتهى يقول الفقير عبد الباقي
ابن المولى طورسون عفي عنهما كلام الاستاذ ناظر الى ان هذه الاية

الكريمة

الكريمة مربوطة بما قبلها من قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا
عنه معرضين الخ ولا يخفى ان النظر الى عجايب الارض داع الى توحيد الذات
واثبات الصفات التي ذكرها الاستاذ بقوله لا بد دالة على كمال قدرته
ووفور علمه وحكمته وسعة رحمته واما ان القران الذي ياتيهم ذكر منزل
من جنابه الاعلى لنظر داعيا اليه والحاصل ان ما قاله قريب بحسب
المعنى اللفظ بعيد بحسب المعنى قال الامام البيضاوي اي الى عجايبها
قوله اي بتقدير المضاف وبذلك المحل واراده الحال فالمولى ابن كمال باشا
لم يتعرض له ويحتمل ان يكون تقديره اولم ينظروا الى نفس الارض كيف
جعلناها منبتا واحدا لنباتات كثيرة كريم كما في يكون قوله كم انبتنا
فيها بدل اشتمال بحسب المعنى فالنظر اليهما ابهاما احسن وجها قال
البيضاوي وكل للاحاطة الازواج وكم لكثرتها قوله تكون كل للاحاطة
الانواع والاحاطة الافراد ولذلك لم تكون لكثرة الانواع ولكثرة
الافراد واختار المصنف ان كل لاحاطة الانواع وكم لافادة كثرة
تلك الانواع وهذا ادل على كمال القدرة ونهاية الرحمة ويحتمل ان يكون
كل لاحاطة الانواع وكم لبيان كثرة افراد كل نوع وهذا هو المتبادر
من كلام صاحب الكشاف قال البيضاوي ويحتمل ان يكون
صفة مبينة لما يتضمن الدلالة على القدرة يعني يحتمل ان يكون صفة
مخصصة للاحتراز عن الصنف الغير الكريم ولو قال الدلالة
على القدرة والرحمة لكان احسن لان اثبات غير الكريم دال على كمال

القدرة ايضا قال الاسناد اي لكثير المنافع انبتنا فيها الى قوله
لاختصاصه بالدلالة على القدرة والنعمة معا فمعنى كثير المنافع بان
يكون بعضها علاجا لامراضنا وبعضها غذاء لابداننا مثلا ثم قال ويحتمل
ان يراد به جميع اصناف النبات ضارها ونافعها ويكون وصفا لكل
بالكرم للتنبيه على انه ما انبت شيئا الا وفيه فائدة كما نطق به قوله تعالى
هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فمن قسم الضار من النباتات والذي
لا يكون فيه منفعة مثل ما ترغب فيه فائدة كالاعتبار وبه الانتصاح فمع ذلك
يقال ما من نبات ضار محض او نافع الا وهو كريم فان الكريم لا يكاد يفعل
فعلا الا وفيه حكمة بالغة قال المولى الخيالي كان الكريم كثير المنفعة
بالكل منه للناس والانعام كل كالرجل الكريم الذي نفعه عام اقول
مراده ان الصفة مبينة لا مخصصة وكل نبت فيه منفعة اما لنا او لما
هو نافع لنا لكن كلامه قاصر ولا بعيد ان يدعى ان كل نبت فيه منفعة لنا
بان يقال اما نافع لنا او لما هو نافع لنا اما وحده واما مع انضمامه
الى غيره اما بان يكون غذاء واما بان يكون علاجا او لغير ذلك ثم ان
التشبيه في قوله كالرجل الكريم يوهم ان اطلاق الكريم على غير
ذوي العقول مجاز بطريق الاستعارة فان اراد ذلك فممنوع
بناء على ما قالوا الكريم صفة لكل ما يحمد ويرضى ووجه كريم مرضي في
حسنه وجماله وكتاب كريم مرضي في معانيه وفوائده قال صاحب
الكشاف ان في انبات تلك لاية على ان منبتها قادر على احياء الموتى

فالمناسبة

والمناسبة بينهما ظاهرة لكن لا يناسب ذكره ههنا حيث لم يسبق فيما قبل
انكارهم الحشر والاحيا وقد تكلف الطيبي في توجيهه ولن يصلح العطار
ما افسده الدهر قال البيضاوي اي في علم الله وقضائه اقول
من فسره بذلك فقد لمح الى صيانة كان عن ان تكون زائدة والى ان تكون
كان هنا مثلها في امثال هذه الاية وكونها زائدة وان كان شائعا لا يصار
اليها الا عند الضرورة وهو احد معنيين اما الثبوت خبرها ماضيا
دائما او منقطعا والانتقال مثل صار والمحال الحمل ههنا على احدهما
اما الاول فلان قريشا كانوا كافرين في الماضي وفي الحال واما الثاني
فلان النظر والفكر في نباتات الارض ليس بامر حادث في زمان مخصوص
حتى ينتقلوا بسببه في ذلك الزمان من الكفر الى الايمان بخلاف
ما سياتي في ذيل القصص الاتية فحملوه على نفي ثبوت ايمانهم في القضا
الازلي في كون الاية كلاما ابتدائيا كالدليل لما فهم من سياقها حيث
فهم مما سبق انهم لم ينتفعوا بها فكانه قيل لم ينتفعوا ولا ينتفعون ابدا
بامثالها لانهم ما كانوا في العلم الازلي مؤمنين هذا ايضاح لكلام
البيضاوي قال الاسناد اي في علم الله وقضائه حيث علم
ازلا انهم سيصرفون في زمن حياتهم اختيارهم الذي يدور عليه
امر التكليف الى جانب الشر ولا يتبرؤن في هذه الايات العظام
وفيه محذور وانه ربما يتوهم منها انهم معذورون فيه بحسب الظاهر
لان ما اشير اليه من التحقيق مما خفي على كثير من العلماء انتهى اقول

فيكون حاصل الايتين ان في ذلك لاية ولم ينتفعوا بها لا ابدا لواقع
فقط بل في علم الله الازلي الموافق لذلك ايضا وعلى هذا يمكن ان تكون الواو
للحال وقد يرى انه لا يوجد تمام الانتظام بين الايتين والظاهر
كون الواو للحال وكون الاية اخبارا عن لزوم حالهم قبل الايتين في بيان
حالهم في الواقع لعلم المخاطب به وان كان المراد حالهم في المستقبل
فلا دلالة للفظ عليه بل دلالته على خلافه انتهى يعني بناء على انما
مثل السين في انما للحال اقول المقصود على كلامه احتمالين بيان
انما كانهم في غاية الجهالة وتمادهم في الكفر والضلالة وعدم تاثير
الايات بل قال الاستاذ في اخر قصة موسى عليه السلام وايثار
الجملة الاسمية للدلالة على استقرارهم على عدم الايمان واستمرارهم
عليه يعني اذا كان لفظ كان زايدا يكون جملة اسمية ومعلوم ان الجملة
الاسمية تدل بمعونة المقام على الاستمرار وانما يكون ما للحال
مثل السين فيما اذا لم تكن قرينة تخصصه للحال الا انما لك رض والصحيح
انما ينفيان الحال والماضي والمستقبل قال البيضاوي
فلذلك لا ينفعهم امثال هذه الايات اقول جعل العلم الازلي
علة مستوجبة لعدم نفع الايات فرد عليه المولى بن كمال باشا بقوله
ثم انه لم يصب في زعمه ان علمه وقضاءه تعالى مانع عن ايمانهم وهذا راي
المجبرة انتهى واجاب عنه المولى سعدي چلبي بان الله لم يقل فلذلك
لم يومنوا حتى يرد عليه ما اورده بل قال فلذلك لا ينفعهم المرام مراده

ان الاية من قبيل الاستدلال باحد لازمي الشيء على لازمه الاخر
يعني عدم ايمانهم حالا ملزوم يلزمه تعلق العلم الازلي ويلزمه ايضا
عدم نفع الايات لهم فهذا استدلال باللازم الاول على اللازم الثاني
ويحتمل ان يراد ان عدم ايمانهم حالا ملزوم يلزمه تعلق العلم الازلي ويلزمه ايضا
نفع الايات لهم فهذا استدلال بانتفاء احد اللازمين على انتفاء الاخر
اقول يرد عليه ان اراد ان عدم نفع الايات في الواقع
لاجل العلم والقضاء يكونون معذورين في عدم تفكر الايات
فلا يستحقون اللوم والانكار التوبيخي بقوله ثم او لم يروا وان
اراد ان علم العباد لعدم نفع الايات علم استدلالي يحصل لهم
بانهم ما كانوا في العلم الازلي مؤمنين فهذا استدلال بامر خفي
لهم غير معلوم على امر مشاهد وغاية ما يمكن في التوجيه انه استدلال
بامر معلوم باخبار القران على امر غير معلوم وهو استمرار عدم
نفع امثال هذه الاية الى الابد قال المحشي المذكور قلت حمل
كان على الصلة مع ظهور المعنى الصحيح غير صحيح اقول
قد علمت انهم مجبرون في توجيه هذا المعنى فان الظهور
والظاهر هنا الحمل على الصلة وقد شاع في كتب النحو زيادتها
وورد في القران ايضا وسنورد هذه المقدمة على المولى الاستاذ
في قصتي موسى وابراهيم عليهما السلام فتذكر وتدبر بسم الله الرحمن الرحيم
اللهم لك الحمد واليك المشتكى وانت المستعان وبك المستغاث

وعليك التكلان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ثم الصلاة والسلام
على نبينا الكريم الرحيم وموسى الكليم وعلى النبيين وصحبه اجمعين
قوله في سورة الشعراء وازلفنا ثم الآخرين قال الامام البيضاوي
فدخلوا في شعابها كل سبط في شعب منها وازلفنا وقال المولى سعدي
جلبي لا بد من هذا التقدير ليعطف عليه وازلفنا ولو قدر فادخلنا
لكان انسب اقول فيه بحث وهو ان تقدير فدخلوا ليس لمجرد تصحيح
العطف بل يمكن عطفه على قوله فاوحينا ومناسبته فادخلنا
صورته لكن المقام مقام فدخلوا والتحقيق انه لم يتعرض في القران
لذكر الافعال الثلاثة اعني لفظة فضرب ولفظة فدخلوا في شعابها
ولفظة فدخلوا على اثرهم بناء على انها مفهومة من سوق الايات
والاشارة الى ان تلك الافعال صدرت من عباد الله بكسبهم واختيارهم
وانما ذكرها ائمة التفسير لاعلام ان القصة جرت على وفق هذا
التقدير وان المذكورات في النظم الكريم فبعضها افعال الله تعالى
وبعضها اشارة قدرته والزلفة المفهومة من ازلفنا وان كان
فعلهم الاختياري لكن ازلفنا منصوص لمعنى تقييد قلوبهم الغضب
والعجلة المحركة لهم الى الشروع من مواطنهم الى ساحل البحر حيث
ارادوا عبور بني اسرائيل فدخلوا كما تدخل السابلة في الخليف
واقول المراد بالآخرين في الموضعين على ما صرح به فرعون
وقومه عبر عنه بهذه اللفظة تحقيرا لهم في صدد الهزء وانشاء الا عراق
وثم

وثم اسم اشارة الى المكان البعيد جيء به لبيان انهم ادركوا مسافة
بعيدة ليغرقوا ولم يذكر ازلفنا موسى عليه السلام ومن معه لكونه مفهوما
مما سبق ولا يناسب في حقهم ان يقال ازلفناهم على ما ذكرنا ثم لما
صح ان يقال وانجيناهم بالاضمار ونحوه فهذا ظهر خطأ شهاب الدين
بن السمين في تفسيره حيث قال ازلفنا قربنا والآخرين هو موسى
عليه السلام واصحابه وقرئ بالقاف اي ازللنا والمراد بالآخرين
في هذه القراءة فرعون وقومه قوله وانجينا موسى ومن معه
اجمعين اي عن الهلاك في ايدي اعاديهم وعن الغرق في البحر
بحفظ البحر على تلك الهيئة الى ان عبروا قال المولى ابن كمال
باشا وانما قال ومن معه لينتظم مؤمن آل فرعون فانه كان
بين يدي موسى عليه السلام اقول اخذه من كلام صاحب
الكشاف ومؤمن آل فرعون رجل واحد قصته في سورة حم الطول
قال الاستاذ في تلك السورة قبل انجاء موسى عليه السلام فان صحت
رواية انه استمر حيا انه الى زمن الانجاء ونجا وهو الصديق الرفيق
لموسى عليه الصلاة والسلام فنقول ينتظمه لفظة قومه ولفظة بني
اسرائيل ايضا لكونه مصاحبا لهم من كل وجه وقد ذكر انجاءهم في غير موضع
من القران بقوله وجاوزنا ببني اسرائيل البحر اللهم الا ان يدعي انه
يضده هنا التصريح بان ذلك الرجل ايضا انجي ثم قال المولى
المزبور وليدل على ان نجاتهم كانت ببركة موسى عليه السلام ومتابعته اقول
مصاحبته

٢

هذه نكتة لطيفة لكن لو قال اولئك بادون الواو لكان احسن
فان قلت قال الله تعالى في سورة يونس فما امن لموسى الا ذرية من قومه
الاية وقيل في تفسيرها الا طايفة من شبان آل فرعون فهل
يحتمل ان يكون لفظة ومن معه هنا لينتظم الذرية المذكورة قلت
لا يحتمل حيث قال ائمة التفسير فما امن لموسى في اول امره وابتداء رسالته
الا طايفة من شبان بني اسرائيل او من شبان قوم فرعون او من آل
فرعون ثم قالوا وروي انه مكث بعد دعا موسى عليه الصلاة والسلام
على قوم اربعين سنة فاحتمال كون طايفة من شبان آل فرعون
فرعون معه عليه الصلاة والسلام في الانجاء ابعدوا بعد فان قلت
لكن لفظة ومن معه اخراج من لم يخرج من بني اسرائيل معه عليه السلام
بل اقام في مصر اسيرا والحق حتى لا يجوز بني اسرائيل كانت معهم
فان شذ منهم شخص او شخصان لا يلتفت اليه واما قوم فرعون
فقد بقي جمع منهم في مصر والعلم عند الله تعالى اجيبت قال
الله تعالى في سورة يونس فقالوا على الله توكلنا ربنا لا تجعلنا
فتنة للقوم الظالمين ونجنا برحمتك من القوم الكافرين ثم قال
تعالى بعد نقل دعا موسى عليه الصلاة والسلام على قوم فرعون قد اجيبت
دعوتكما ثم ذكر بين اجابة دعايهما بقوله تعالى وجاوزنا ببني
اسرائيل البحر وقال ائمة التفسير ان ضمير دعوتكما راجع الى
موسى وهارون عليهما السلام ولم يتقدم ذكر هارون لكنه

لشهرة

لشهرة مقارنته لموسى عليه الصلاة والسلام ولتامينه حين دعا موسى عليه السلام
جعل شريكا له في الدعاء وفي التشريف بالاجابة فان قلت لم يتعرض
لاجابة دعوة قوم موسى عليه السلام وقد ذكر دعوتهم واجيبت وبينت
اجابتها ايضا بقوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فالمناسب لهذا
ان يقال قد اجيبت دعوتكم فالنكتة في ذلك ان اجابة دعايهم ببركة
دعا موسى عليه السلام ومقارنته لدعايه ولو لم يقارن لا يستجاب
لهم لقصورهم في الفطنة والذكاء وحسن الاعتقاد ويؤيده قولهم
ادع لنا ربك يبين لنا وقولهم فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت
الارض حيث لم يقولوا ادع لنا ربنا ويناسبه قول موسى عليه السلام
هنا ان معي ربي سيهدين حيث لم يقل معنا ربنا سيهدينا لعدم
اعتداده بشانهم وعدم التفاته اليهم قوله ثم اغرقنا الاخرين
الاية قال المولى ابن كمال باشا كلمة ثم دلت على تاخر غرق الهالكين
عن خروج الناجين وذلك لان تجسس جبرائيل عليه الصلاة والسلام
اولهم ليلحق بهم اخرهم حتى لا يشذ منهم احد اقول اخذه من كلام
صاحب الكشاف حيث قال وروي عن عطاء بن ثابت ره ان جبرائيل
عليه الصلاة والسلام الخ لكن حمل ثم على التاخر الزماني موقوف
على رواية صحيحة دالة على ان قوم فرعون بعدما لحقوا وتراءى الجمعان
عبر بنو اسرائيل ثم توقفوا مدة ليلحق بهم اخرهم وقوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر
فاتبعهم فرعون وجنوده وكذا قوله تعالى فاتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم

ثم غشيهم بشيء خلاف ذلك وان سلم فافادته لبيت مابهم والظاهر
المتبادر رجحانه على التراخي المعنوي لما بين المعطوفين من المباعدة المعنوية
قوله المولى المزبور والعجب ان صاحب الكشاف عرف ههنا الى المعنى
قال او قد لما انتهى موسى عليه الصلاة والسلام الى البحر قال مؤمن آل
فرعون اين امرت وهو كان بين موسى عليه الصلاة والسلام ثم قال وبنو
اسرائيل كانوا اصحاب موسى عليه الصلاة والسلام المخصوصين بالانجا
فقوله المخصوصين يدل على انه ليس معه في الانجا غير بني اسرائيل اصلا
فبين كلاميه مخالفة قوله والعجب منه انك قد عرفت
ان هذا الرجل كان ملحقا بهم ومن جملتهم وهم قوم مخصوصون
بمشاهدة هذه القدرة القاهرة والمعجزة الباهرة بالنسبة الى قوم
فرعون الباقين والى كل من هو مكلف بالايمان بموسى عليه الصلاة والسلام
قوله ان في ذلك لاية اي في جميع ما ذكر من قوله واذ نادى ربك
موسى الى ههنا ولفظ ذلك لبعد المسافة بالنظر الى مبدا القصة او
لتهويل امر المشار اليه قال صاحب الكشاف لاية اي اية توصف
وقد عاينها الناس وشاع امرها فيهم وما تنبه عليها اكثرهم
ولا امنوا وبنو اسرائيل الذين كانوا اصحاب موسى عليه الصلاة والسلام
المخصوصين بالانجا قد سألوه بقرة يعبدونها قوله يوهم ظاهره
انه ارجع ضمير اكثرهم الى بني اسرائيل خاصة وحمل الايمان المنفي عن اكثرهم
على اليقين الجازم الذي لا يقبل الزوال اصلا لكن ليس كذلك بل اراد

ارجاعه

ارجاعه الى الناس الموجودين بعد الاغراق من قوم فرعون ومن
بني اسرائيل وعدم ذكره قوم فرعون الباقين لشهرة عدم
ايمانهم فكلامه موافق لكلام البيضاوي فان قلت هل يكون هذا جمعا
بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عند صاحب الكشاف قلت المنفي
عن المؤمنين عندهما اليقين الجازم الثابت فان قلت قال البيضاوي
او لم يؤمن الا احد ممن نجى في مصر فلا يوجد بعض مؤمن من قوم فرعون
قلت لا حاجة الى وجود بعض مؤمن من كل واحد من الفريقين بل يكفي
وجود بعض مؤمن من احدهما فذلك البعض من بني اسرائيل فتدبر قال
الشيخ ابو حيان بعد نقله عبارة الكشاف والذي يظهر ان قوله
وما كان اكثرهم اي اكثر قوم فرعون وهم القبط اذ قد امنت السحرة
وامنت اسية امراة فرعون ومؤمن آل فرعون وعجوز اسمها مريم
دلت على قبر يوسف عليه الصلاة والسلام انتهى اقول كانه حمل كلام صاحب
الكشاف على ارجاعه الى بني اسرائيل خاصة فلم يرض به وقد عرفت
وجاهة لقولهم في هذا المقام وقد انسد عنه مداخل الاختصام ثم انه
اختار ارجاعه الى قوم فرعون لظهور ان القبط كفرة وفيهم بعض
مؤمن على زعمه بخلاف بني اسرائيل ولزمه بيان بعض مؤمن من القبط
فقال اذ قد امنت الخ واخطأ في هذا التعليل اولا ولانه لا بد
في هذا المقام من بيان ان اكثر القبط المؤمن واهل المؤمن بعد ظهور
ايتي الاغراق والانجا وايمان جميع من ذكر قبل ظهور الايتين لا سيما ايمان السحرة

وامرأة فرعون لانها في ابتداء رسالة موسى عليه الصلاة والسلام واما ثانيا
فلان المفهوم من سوق كلامه ان السحرة المعهودين قاطبة قبطيون
وهو ثم قال صاحب الكشاف في سورة طه وقيل ارادوا اهل طريقتهم
المثلى وهم بنوا اسرائيل ثم قال وروي ان السحرة يعني رؤسهم كانوا اثنين
وسبعين الاثنين من القبط والسائر من بني اسرائيل وقال الاستاذ
قيل كانوا سبعين الفا وقيل بضع مائة ثمانية من الفرس وثمانية من الروم
وثمانية من اسكندرية واما ثالثا فلان العجوز التي دلت على قبر يوسف
عليه الصلاة والسلام مؤمنة اسرائيلية في رواية شايعة **واقول** حاصل
الآية الكريمة ان في ذلك لآية عظيمة والحال انه لم يكن منهم ناس مؤمنون
بزيادة الكثرة المكلفون بالايمان بموسى عليه الصلاة والسلام على
هذه الآيات ولم يؤمنوا بهذه القصة وكذا القصص الآتية تذكير
للتسلية السابقة مربوطة بقوله تعالى لعلك باخع نفسك الا يكونوا
مؤمنين يعني يا ايها النبي قد نزلنا من قبل على طائفة ضالة آيات
ملجئة بينة ولم يتنبه جم غفير عليها ولم يكونوا مؤمنين بنبيهم
المؤيد بها فعدم ايمان قومك ليس اول قارورة كسرت في الاسلام
فلا تحزن فان قلت يا بني ذلك صدر القصة اعني قوله تعالى واذ نادى
ربك موسى حيث قال الاستاذ في تفسيره واذكر اذ نادى ربك الموصين
قلت تقديره هكذا مبني على مسلكه المخصوص به على ما سيجيء وتحقيق
تقديره واذكر في نفسك وتفكر في قلبك هذه القصة وما قدره الا

ستاذ في تفسيره مناسب لصدر القصة الآتية اعني قوله تعالى واتل عليهم نبا
ابراهيم وما قدرناه مناسب للقصص المصدرة بكذبت والعلم عند الله
واقول لفظ كان هنا وفي القصص الآتية لثبوت امر في الزمان الماضي على
ما عرفت فلا حاجة بل لا وجه هنا لان تعالى اي في علم الله تعالى وقضائه
وتاويله عمر النسفي في اوائل السورة ان في انبات كل زوج كريم لعلامة وقد
سبق في علمي وارادتي ان اكثرهم لا يؤمنون ثم قال ههنا قد فسر بذلك كله مرة
فكأنه يفسره هنا ايضا بان تعالى يقول وقد سبق به علمي وارادتي وان
هذا لشيء عجاب واعلم ان الاستاذ العلامة بوأه الله دار الكرامة
سلك مسلكا لم يسبق اليه المفسرون وان السابقون السابقون اولئك
المقربون ثم رماهم سهام الحصام وصال عليهم صولة الضرغام فقصدت
رمي سهم صائب مقابلا للشهاب الثاقب مع اعترافي بقصر باعي واني
متاعي واين انا ومباسلة ذلك الباسل الهدف لكن رماني
الى ذلك معاصرة السلف فلا يتطرا لمن قال وانظر الى ما قال
سمعك الي **قالـــه** لآية موجبة لان يعتبر بها المعتبرون ويتسلى
بها النبي عليه الصلاة والسلام بشأن موسى عليه الصلاة والسلام وحال
انفسهم بحال اولئك المهلكين ويجتنبوا تعاطي ما كانوا متعاطين
من الكفر والمعاصي ومخالفة الرسول ويؤمنوا بالله تعالى ويطيعوا
رسوله لئلا يحل بهم مثل ما حل باولئك او ان فيما فصل من القصة
من حيث حكايته عليه الصلاة والسلام على ما هي عليه من غير ان يسمعها

من احد لانه دال على ان ذلك مطابق للوحي الصادق موجب للايمان
بالشرع وحده وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم وماكان اكثرهم مومنين
اي ما اكثر اولا الذين سمعوا قصتهم من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مومنين
بان يقيسوا شانه بشان موسى عليهما الصلاة والسلام وحال انفسهم
بحال اولئك المهلكين ولا بان يتدبروا في حكايته عليه الصلاة والسلام
لقصتهم من غير ان يسمعوا من احد مع كون كل من الطريقين مما يودي
الى الايمان قطعا وكان زائدة كما هو راي سيبويه وهو اخبار
منه تعالى بما سيكون من المشركين بعد ما سمعوا الايات تعريضا
لما مر من قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث الاية باعتبار الجملة
الاسمية الدالة على استمرارهم على عدم الايمان ويجوز ان يجعل كان
بمعنى صار والاخبار بعدم الصيرورة قبل الحدوث للدلالة
على كمال تحققه كقوله اتى امر الله اقول فيه محذور من وجوه
اما اولا فلما قيل من قبل ان حمل كان على الصلة مع ظهور الوجه الصحيح
غير صحيح وقد لزم هنا تقييد هذا حمل الجملة الاسمية باعتبار الاستمرار
على انهم لا يكونون بعد نزول هذه الاية مومنين وان جعل بمعنى صار
يلزم حمله صار على مثل اتى امر الله فهذا البعد مع امكان المعنى العاري
عن التكلف غير مناسب واما ثانيا فلان ارجاع ضمير اكثرهم
الى قوم نبينا صلى الله عليه وسلم صرف عن مرجعه المتقدم المذكور
لفظا سيما في القصص الاتية المصدرة بكذبت واما ثالثا فلان

قوله

قوله ويقيسون شان النبي صلى الله عليه وسلم بشان موسى عليه الصلاة والسلام
الى اخره عن صعوبة اذ الامر المشترك بينهما ليس الا ان كلا منهما نبي
مويد بالمعجزات مطلقا واما ان نظر الى خصوصيات ما سبق
فلا يخفى انه لا مشاركة بينهما ولذا قياس حالهم على حال فرعون وحال
قومه فلا يخلو عنها في هذا القياس واما رابعا فلان هاتين الايتين
نسق منظم في سبع مواضع لا بد من تطبيق تفسيرهما على نظام
واحد بهما امكن ومن جملة ذلك ما في قصة النبي لوط عليه السلام
ذكر فيها من حال قوم لوط فعلهم الشنيع المعهود ثم اهلاك جميعهم وكذا
في قصة النبي شعيب عليه الصلاة والسلام ذكر من اصحاب الايكة
عملهم المتعلق بالكيل والوزن ثم اهلاك جميعهم من غير تصريح بحيثيه
لغير كل قوم فلا يناسب بينهما ان يقال لانه موجبة لايمان قريش
بان يقيسوا حال انفسهم بحال اولئك المهلكين ويجتنبوا تعاطي
ما كانوا يتعاطونه من المعاصي هذا على الطريق الاول واما على
الطريق الثاني ففيه ايضا محذور من وجوه اربعة اما اولا وثانيا
فقد ذكرناهما واما ثالثا فلان كلا من كلتا القصتين ذكرنا على
وجه الاجمال لذكرهما مفصلا في سورة اخرى فكل منهما ذكر محدث
بحسب نظمه الكريم وليستا بحسب معناهما ذكرا محدثا يوجب
تذكرا محدثا لهم ولا وجه في ان يقال وما كان اكثرهم مومنين بل
بان يتدبروا في حكايته لقصتهم من غير ان يسمعوا من احد

بناء على انهم قد سمعوا منه عليه الصلاة والسلام مفصلة قبل نزول هذه الاية
وقوله مع كون حكايتك مما تؤدي الى ما ينم فظها محل تردد واما رابعا
فلان اخر هذه القصة قوله تعالى والجبال ثم اغرقنا ولذا اخر قصة لوط
عليه الصلاة والسلام قوله ثم فنجيناه ثم دمرنا وامطرنا فالمبنا وان ذلك
اشارة الى نفس المحكي المشتمل على الافعال العجيبة الالهية لا الى حكايته
ثم قال الاستاذ في رد ما قاله القوم واما ما قيل من ان تصير اكثرهم
لاهل عصر فرعون من القبط وغيرهم وان المعنى وما كان اكثر اهل زمن مؤمنين
من حيث لم يؤمن منهم الا اسية وخرقيل الا قوله بمعزل عن التحقيق كيف
لا ومساق كل قصة من القصص الواردة في السورة الكريمة سوى قصة
ابراهيم عليه الصلاة والسلام انما هو لبيان حال طائفة معينة قد عتوا عن
امر ربهم وعصوا رسله عليهم الصلاة والسلام كما ينبئ عنه تصدير القصص
بتكذيبهم المرسلين بعد ما شاهدوا بايديهم من الايات العظام
ما يوجب عليهم الايمان ويزجرهم عن الكفر والعصيان واصروا
على ما هم عليه من التكذيب فعاقبهم اسرع الهلاك بالعقوبة الدنيوية
وقطع دابرهم بالكلية فكيف يمكن ان يخبر عنهم بعدم ايمان اكثرهم
لا سيما بعد الاخبار باهلاكهم وعدم المؤمنين من جملتهم اولا واخراجهم
منها اخرا مع عدم مشاركتهم لهم في شيء مما حكي عنهم من الجنايات
اصلا مما يجب تنزيه التنزيل عن امثاله فتدبر انتهى وخلاصة رده
ان مساق قصة قوم لوط عليه الصلاة والسلام مثلا على ان بيان تكذيب

قوم

وقوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين الاية

قال المولى ابن كمال باشا في اختلاف الفعلين دلالة على ~~اختلاف الفعلين~~ ان
ارض المحشر قريبة من الجحيم انتهى اقول حاصله ان الجنة
بعيدة من ارض المحشر بعد امكانها والنار قريبة منها قربا
مكانيا فالجنة قربت الى اهل المحشر دون الجحيم فلذلك
اسند الازلاف الى الجنة وهو مبني على مسئلتين الاولى
ما ذهب اليه اكثر اهل السنة من ان الجنة الان فوق السموات
السبع والنار الان تحت الارضين السبع قال جلال الدين
السيوطي في اتمام الدراية نعتقد ان الجنة في السماء
ونقف عن النار اي نقول محلها حيث لا يعلمه الا الله تعالى فلم يثبت
عندي حديث اعتمده في ذلك وقيل تحت الارض انتهى الثانية
ان موضع الحشر هو وجه الارض بعده وقوله تعالى يوم تبدل الارض
غير الارض بمعنى مدها مد الاديم فيبسط على الخلق
زالت كريتها وانبسطت تظهر الجحيم فاقول ثبت في الاحاديث
ان الصراط يوضع بين ظهراني جهنم يعبر عليه الناس وبعد
العبور يدخل المسلمون الجنة فلا يبعد ان تكون الجنة ابعد
والجحيم اقرب من موضع الحشر لكن الغالب ان من دخل الجنة
يدخل بطريق العبور على الصراط والصعود من الاسفل الى
الاعلى لان الجنة تحترك من جانب الى جانب ثم ان الامام
القرطبي نقل في التذكرة احاديث كثيرة فاختار ان الارض

تبدل بمعنى ان الله تعالى يخلق ارضا اخرى بيضاء من فضة لم يسفك
عليها دم حرام ولا اجري فيها ظلم قط والعلم عند الله تعالى قال
المولى ابو بكر الرازي في اسولته فان قيل كيف قال الله تعالى وازلفت
الجنة للمتقين اي قربت والجنة لا تنتقل من مكانها ولا تحول قلنا
معناه وازلفنا المتقون الى الجنة كما تقول الحجاج اذا دنوا الى
قربت مكة منا وقيل معناه انها كانت محجوبة عنهم فلما رفعت الحجب
بينها وبينهم كان ذلك تقريبا لها انتهى فان قلت قوله والجنة لا تنتقل
من مكانها ولا تحول ان كان بناء على اعظمها وسعتها او استقرارها
كما ان العقارات في الدنيا ليست من المنقولات فهذا قياس
باطل في مقابلة صريح الازلاف في مواضع قال القرطبي في التذكرة
مسلم عن عبد الله بن مسعود رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون الف زمام مع كل زمام سبعون
الف ملك يجرونها الى قوله معنى يؤتى بها يجاء بها من المحل الذي
خلقها الله تعالى فيه فتدار بارض المحشر حتى لا يبقى للجنة طريق الا الصراط
انتهى فلو لم يكن بقدرة الله تعالى نقل الجنة ايضا من مكان الى مكان
قلت نعم كلاهما بالنظر الى قدرة الله تعالى سيان في مكان النقل
لكن ما ظهر لي في كتب الاحاديث نقل يدل على نقل الجنة ثم اقول
توجيه الثاني قاصر حيث يكون مصححا لاسناد الازلاف
الى الجنة مع قطع النظر عن رفع الحجب بين الجحيم والغاوين

فيرد

فيرد ان هذا المعنى حال الجحيم فلذلك قيل وبرزت فما وجه اختلاف
التعليلين قوله فكبكبوا فيها هم والغاوون قال الاستاذ
فكبكبوا فيها اي القوا في الجحيم على وجوههم مرة بعد اخرى الى
ان يستقروا في قعرها هم اي الهتهم والغاوون الذين كانوا
يعبدونهم وفي تاخير ذكرهم عن ذكر الهتهم رمز الى انهم يوخرون
عنها في الكبكبة انتهى قوله يعني ان واو الجمع ولفظ هم مخصوصون صان
بالعقلاء فالظاهر ان يرجعا الى العبدة ونحو امثالهم وما يعبد
فنزل الاصنام منزلة العقلاء تهكما او بناء على اعطاء الفهم
والنطق فقيل هم وتقدم للتقدم المذكور فلزم ذكر العبدة بالاسم
الظاهر بان يقال هم والغاوون وهم العابدون واريد التخصيص
والتسجيل عليهم بوصف الغواية فقيل هم والغاوون
فالغاوون عين الغاوين الاول وجنود ابليس ذريته شياطينه
كانوا يغوونهم ويسولون عليهم ما هم عليه من عبادة الاصنام
وقيل اي متبعوا ابليس من عصاة الثقلين والاول هو الوجه
قوله وجه رجحان الاول ان السياق والسباق
بيان سوء حال المشركين في الجحيم وقد قال ابراهيم عليه الصلاة والسلام
لقومه المشركين فلا وجاهة لذكر حال قوم اخرين في هذا
الخلال بل لا وجود لهم في ذلك القصص ثم قال الحفوف تاكيد
للضمير وما عطف عليه وقوله تعالى قالوا استئناف قوله

كون اجمعون تاكيدا للمعطوفات الثلاثة مع ما فيه من جزالة المعنى
يؤكده الوقف الكامل في اجمعون فيكون قالوا شروعا في حال
من هو المقصود فكانه لما قيل كبكبوا الغاوون مع معبوديهم
ومضليهم قيل فما ذا قال الغاوون حين كبكبوا معهم فقيل قال
الغاوون تالله ان كنا والحال انهم في الجحيم بصدد الاختصام
مع من معهم من المذكورين اي الاصنام والشياطين مخاطبين
لمعبوديهم خاصة بقولهم اذ نسويكم على ان الله تعالى يجعل الاصنام
ذا فهم ومخاصمين مع الشياطين بانكم اضللتمونا في هذا الفعل
الشنيع **واقول** قال الجوهري اختصم القوم وتخاصموا
بمعنى فعلى هذا يكون يختصمون للمشاركة بين الاثنين في تخاصم
العبدة بعضهم مع بعض وقول الاستاذ بصدد الاختصام مع من
معهم يشعر حمله على معنى يخاصمون الاصنام والشياطين بحذف
المفعول **قال** الامام البغوي في معالم التنزيل قال الزجاج
طرحوا بعضهم على بعض وقال القتيبي القوا على رؤسهم هم والغاوون
يعني الشياطين قاله قتاده ومقاتل وقال الكلبي كفرة الجن
وجنود ابليس اجمعون اتباعه ومن اطاعه من الجن والانس ويقال
ذريته انتهى **اقول** الظاهر ان قوله الخ يعني الشياطين
الى اخره تفسير للغاوون لا للضمير كبكبوا فكانه يقول لفظ
هم كضمير قيل لهم راجع الى الغاوين لا الاول فلزمه تفسير الغاوون

الثاني

الثاني بعد الضمير بما هو عين الاول فيكون حاصل الاية المكبوبة
فكبكب فيها العبدة والشياطين وعصاة الثقلين او يكون
حاصله كبكب فيها العبدة وكفرة الجن وذريته الشياطين ويرد
عليه انه لم يتعرض حينئذ لكبكبة الاصنام ويجاب بانها مطروحة
مع العبدة كما يشعر به الخطاب في اذ نسويكم ثم قال
اي الغاوون للشياطين والمعبودين فهم فيها يختصمون
مع المعبودين ويجادل بعضهم بعضا تالله ان كنا انتهى **اقول**
عمم المقول له بقوله للشياطين والمعبودين وخصص خصومهم
بالمعبودين ولو عكس كما سبق لكان اليق ثم ان قوله ويجادل
بعضهم بعضا تصريح بان الاختصام من الجانبين فلا بد
من ان يقول على ان الله تعالى ينطق الاصنام ولم يذكره **قال**
الامام البيضاوي جنود ابليس متبعوه من عصاة الثقلين
او شياطينه اجمعون تاكيد للجنود ان جعل مبتدا خبره ما بعده
والا فللضمير وما عطف عليه انتهى يعني ان لم يجعل مبتدا بل معطوفا
فهو تاكيد للمعطوفات الثلاثة وقالوا استيناف ثم قال
ولذا الضمير المنفصل وما يعود اليه في قوله تعالى قالوا وهم فيها
يختصمون على ان الله تعالى ينطق الاصنام فتخاصم العبدة ويؤيده
الخطاب في نسويكم **اقول** بتوفيقه تعالى يعني كما ان في
اعراب هذه الاية احتمالين كذا في الضمير المنفصل وهم يحسب

ثم يعود الى احتمالان واما الضمير المتصل في يختصمون ثم رجعه متعين
بعد ما تعين الاول فلا يبعد ان يقال لذا في الضمير المنفصل
وفي المتصل في يختصمون الفاني الى احتمالان بحسب ما يرجع
اليه واما ضمير قالوا فعلى كل حال راجع الى الغاوون العبدة بشهادة
ان المقول مقولهم لاحتمال الاول ان يرجع الى الاصنام مثل هم
الاول يعني قال العبدة واعترفوا وبحوا في الحال ان الاصنام تخاصمهم
قايلين نحن جمادات متبرؤن عن جميع المعاصي وانتم اتخذتمونا الهة
فالقيتمونا في هذه الورطة وهذا مبني على ان الله ينطق الاصنام
فتخاصم العبدة فعلى هذا يكون قالوا بتمام كلام ثالث الثاني
ان يرجع الى الجنود المبتدا المفسر بعصاة الثقلين ويكون ضمير
المبتدا في الخبر ويحذف المفعول الراجع الى الاصنام في يختصمون
في تقدير يخاصمونهم وهذا ايضا مبني على ان الله ينطق الاصنام
فتخاصم مع من يخاصمها وهنا احتمال ثالث حيث يجوز ان يكون
الضماير المعنى ضمير وهم وضمير يختصمون وضمير المتكلم في كنا
وتسويكم راجعة الى العبدة مثل ضمير قالوا ويكون الاختصام بين
العبدة بعضهم مع بعض ويكون خطاب نسويكم للاصنام للمبالغة
في التحسر والندامة كخطاب المضطر للحجر والشجر بلا حاجة الى
التزام الانطاق وعلى اعتبار حذف المفعول والمعنى على الاحتمال
الثالث ان العبدة مع تخاصم بعضهم مع بعض بان قال الابن لابيه

ولاخ

والاخ لاخيه مثلا انت مبدا اضلالي ولولا انت لكنت مؤمنا اعترفوا
بجرمهم وتبحوا منه هذا ما لاح بالبال العليل في تنوير انوار التنزيل
قال المحشي سعدي چلبي ان ضمير قالوا فراجع الى العبدة سوا
جعل خبرا او استينافا ثم قال يعني ان ضمير وهم راجع الى الجنود ان
جعل مبتدا والى المعطوفات الثلاثة ان جعل عطفا واقتفى في ذلك اثر
المولى ابن كمال باشا **اقول** على ما ذكره المحشي ثانيا لا يحتاج الى اعتبار
حذف المفعول في يختصمون وعدم اعتبار مناسب لما نقلناه
عن الجوهري وقد اخترنا مكانه ما ذكرناه اولا فما ذكرناه اولا ان لم يكن
مرادا للبيضاوي فهو في نفسه احتمال معقول وان غفل عنه الفحول
ثم اقول الاحتمال الذي ذكره المحشي اولا مراد للامام البيضاوي
بلا شبهة ولنا فيه شبهة من وجهين اما اولا فلان جنود ابليس
ان مبتدا مفسرا بعصاة الثقلين مؤكدا باجمعون يكون عاما
شاملا لمن عبد الاصنام ولمن لم يعبد كاليهود والنصارى ولا محالة
يكون قالوا خبره وقد قيل ان ضميره راجع الى الغاوون خاصة
فلا يوجد فيه لانه حسن الانتظام حيث يكون تقديرها وعصاة
الثقلين اجمعون قال الغاوون والحال ان العصاة يخاصمون الاصنام
واما ثانيا فلان المقول مقول العبدة والاختصام مع الاصنام
انما يصدر ممن عذب لاجل عبادتها فلا وجه للتعميم المؤكد وان
كان قالوا خبرا وضميره راجعا الى المبتدا كضمير وهم يندفع كلاه:

عدما لانتظام ويرد ان المقول مقول بعض منهم وان كان
جنود ابليس مبتدا مفسترا بشياطينه لا يكون قالوا خبره
علي خلاف التعذيرين وان كان قالوا ابتدا كلام وكان ضميره
وضميرهم راجعين الي المجموع لمعطوفات الثلاثة يرد ايضا
ان المقول ليس بقول المجموع الفرق الثلاث بل يقول فرقة
منهم ولا يبعد ان يقال كل شخص من الفرق الثلاث يخاصم مع كل
من يصادفه نظره و يلاقيه من غير اعتبار صلاحية الاخر للاختصام
بل لمجرد حيرته وغاية ضجرته ولا يبعد ان يراد بجنود ابليس علي تقدير
كونه مبتدا الغاوون بعينهم ويكون الاضافة للعهد
لهذا العنوان بعد عنوان الغاوون لتذليلهم قوله تعالى
فما لنا من شافعين ولا صديق حميم الاية قال
صاحب الكشاف والبيضاوي فما لنا من شافعين كما نري
للمؤمنين الخ اقول حاصل المعني الاول ليس لنا ملك
ولا نبي يشفع لنا كما يشفعون لهم وليس لنا صديق من صلحاء
المؤمنين كما نري لهم ذلك وحاصل الثاني انا كنا نعد
بعض الاشخاص شفعائنا في الدنيا كاصنامهم او ساداتهم وكبرائهم
ونعد بعضا اخر في الدنيا اصدقاء فما لنا الان شخص منهم
وهم حاضرون الان لكنهم لكونهم معذبين مشغولين
باحوالهم الهائلة ليسوا قادرين لنفعنا فهم في حكم المعدوم

بذاته وحاصل الثالث انا وقعنا في مهلكة وابتلينا ببلية لا خلاص
منها حتى نحتاج الي رؤيتهم شفاعة تختص للمؤمنين ولا الي
اعتقادهم المذكور بل مقصودهم بيان مجرد امتناع الخلاص
بسلب سببي الخلاص واقول في المعني الثاني قالوا اولا
وما اضلنا الا المجرمون فكانهم قالوا ساداتنا وكبراؤنا الذين اضلونا
مجرمون ومعذبون مثلنا فلم يقدروا علي نفعنا يعني رتبوا
علي كونهم مجرمين عدم سعيهم في نفعهم بالفاء فتامل قال
الاستاذ علي ان عدمهما كناية عن عداوتهما كما ان عدم المحبة
في مثل قوله تعالى والله لا يحب الفساد كناية عن البغض الخ اقول
نعم قوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين
يدل على ان اخلاءهم وساداتهم وكبراءهم في الدنيا يصيرون في الاخرة
اعداءهم وان عدم نفع ونفيه يجوز ان يكون كناية عن وجود ضده
المشهور واثباته لكن مثل الكناية غير ظاهرة ولا حاجة اليها
ههنا قال المولى ابن كمال باشا انما اتى بصيغة الجمع لمصلحة
الفاصلة تدورك حق المقام بزيادة من التبعيضية انتهى
يعني ايراد الشافعين بصيغة الجمع لمجرد مصلحة الفاصلة وايراد
الصديق مفردا لان المقام مقام المفرد ومصلحة الفاصلة حصلت
قبله فهذا ناظر الي ما في التلخيص من ان استغراق المفرد اشمل
من استغراق المثنى والمجموع لان استغراق الجمع انما يشمل كل جماعة

جماعة وانباؤ خروج الواحد والاثنين وكلام القوم ناظر الى انه
لا فرق بين الاستغراقين فقوله تعالى ما لنا من شافعين يفيد ما افاده
ما لنا من شافع ولو قيل ما لنا من اصدقاء يفيد ما افاده ما لنا
من صديق ومن زائدة لا تبعيضية فنكتة ايثار صيغة الجمع ما افاده
صاحب الكشاف **قال** المحشي سعدي چلبي لا يبعد ان يكون
جمع الاول وافراد الثاني اشارة الى انه لا فرق بين الاستغراقين
اقول ايثار صيغة لافادة مسئلة بعيد ليس من داب
القران المجيد بل الاية شاهدة على عدم الفرق قال ولو في وجه ايثار
صيغتي الجمع والمفرد ولاطلاق الصديق على الجمع كالعدو لانه
في الاصل مصدر والمولى ابن كمال باشا ترك هذا الوجه لانه لما ذهب
الى الفرق لم يجز عنده ان يقال ولا اصدقاء فلذلك لم يذكر
هذا الوجه **قال** البيضاوي ولان الصديق الواحد
يسعى اكثر مما يسعى الشفعاء **اقول** لم يذكره المولى الاستاد
واحسن لانه غير مناسب لكل من المعاني الثلاثة اما على الاول
فبنوهم ترجيح صديق على الانبياء والملائكة واما على الثاني
فلانه لما كان كل من في الدنيا عدوا كانوا في مرتبة واحدة
فالشفيع والصديق سيان في مرتبة العداوة لان اعتبار
التفاوت بين سعي الشفيع وسعي الصديق مبني على طمعهم
في نفع السعي وهم ما يؤمنون ولا يطمعون الخلاص واما

الثالث

الثالث فلانهم اعترفوا عن وقوعهم في مهلكة لا يخلصهم
منها شيء فلا يناسبه اعتبار التفاوت بين الشفيعين
ويمكن العناية بان معناه سيان شأن جنس الصديق
في العادة ان يسعى في ورطته اكثر الخ **قوله تعالى فلو ان لنا
كرة فنكون من المؤمنين** لا يبعد اختيار الاستاذ كون
لو للتمني وكون فنكون جوابه على مثال ليت لي مالا
فانفقه ثم قال وقيل هي على اصلها من معنى الشرط
وجوابه محذوف كانه قيل فلو ان لنا كرة لفعلنا
من الخيرات كيت وكيت وبابه قوله تعالى فنكون
من المؤمنين لتحتم كونه جوابا للتمني مفيدا للترتب
ايمانهم على وقوع الكرة البتة بلا تخلف مفيدا للترتب
ايمانهم على وقوع الكرة البتة كما هو مقتضى حالهم وعطفه
على الكرة على تقدير ان يكون لو للشرط انما يفيد تحقق مضمون
الجواب على تقدير تحقق كرتهم وايمانهم معا من غير دلالة
على استلزام الكرة للايمان اصلا فافهم انه المقصود حتما انتهى
اقول قوله من غير دلالة اصلا وقوله في انه المقصود
حتما كلاهما محل كلام حيث يمكن ان يقال حاصل الاية
ان تيسر لنا الرجعة والايمان المتعقب اياها لفعلنا
من عبادات اهل الايمان ما يقصر عن بيانه العبارات

اصل الايمان كما نفصح عن بيانه العبارات فالتزام ثمرات
الايمان كلها التزام لنفس الايمان اولا ومقصودهم بيان
استلزامه الرجعة لفعل الخيرات كلها وانما لنفس الايمان
في التصديق بعد هذه المشاهدة في العيان فلا يحتاج الى البيان
واجاب عنه بعض الناس بان قوله ثم فنكون من المومنين
في تقدير فنكون من المقبولين ايمانهم فقبول الله تعالى ايمانهم لا يترتب
على رجعتهم البتة بل يجوز ان يتخلف فقالوا ان تيسر لنا
الرجعة وان قبل ايماننا لفعلنا اقول هذا تكلف
لا يلتفت اليه مع جزالة المعنى الظاهر المتبادر ويمكن
ان يناقش وينجا لك ان تيسر الرجعة فهي انما تكون
لرحمة الله تعالى وعفوه فهي تستلزم قبول ايمانهم ثم اقول
تقدير الجزاء بعبارة لفعلنا من الخيرات كيت وكيت اجزل
من تقديره بعبارة لخلصنا من العذاب وبعبارة لكان
لنا شفعاء واصدقاء اذ الاول يدل على انهم شاهدوا عظمة
الله تعالى وسلطانه وحقية دين الاسلام وشانه فعرفوا غاية
ضلالهم وفرط خطاياهم في حالهم وقالهم فهم يتمنون من ذلك
تالما روحانيا واما الاخران فكلاهما ناش من الالام
الجسمانية ثم ان الثاني احسن من الثالث قوله تعالى
ان في ذلك لاية وما كان اكثرهم مومنين الاية قال

البيضاوي

البيضاوي فيما ذكر من قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام
لاية لحجة وعظة لمن اراد ان يستبصر بها ويعتبر فانها
جاءت على انظم ترتيب واحسن تقرير يتفطن المتامل
فيها لغزارة علمه صلى الله عليه وسلم الخ قال
بعض الاخوان قوله فانها جاءت على انظم ترتيب الى اخره
وصف القران العزيز فهذا القران المنزل
على رسولنا صلى الله عليه وسلم كيف يكون اية لقوم
ابراهيم عليه السلام اقول ان هذه القصة تكلم بها
ابراهيم عليه الصلاة والسلام لقومه بلسان عصرهم
على انظم ترتيب واحسن تقرير وقوله لما فيها من الاشارة
دليل الحجة على انظم ترتيب ولكثرة علم ابراهيم عليه الصلاة
والسلام قال الاستاذ اي ما اكثرها ولاء الذين
تتلوا عليهم النبأ مؤمنين بك بل هم مصرون على ما كانوا
عليه من الكفر والضلال واما ان اكثر قوم
ابراهيم عليه الصلاة والسلام كما توهموا فلما لا سبيل اليه
اصلا لظهور انهم ما ازدادوا بما سمعوا منه عليه الصلاة والسلام
الا طغيانا وكفرا حتى اجتروا على تلك العظيمة التي فعلوا
به عليه الصلاة والسلام فكيف يعبر عنهم بعدم ايمان اكثرهم
وانما امن له عليه الصلاة والسلام فنجاهما الله تعالى الى الشام وقد مر

نعم الكلام في اخر قصة موسى عليه الصلاة والسلام اقول ا
هذا مثل ما في القصة السالفة مبني على توهم ان ضمير اكثرهم
راجع الى قومه الذين سالهم ابراهيم عليه الصلاة والسلام بقوله
ما تعبدون فقالوا نعبد اصناما وفعلوا ما فعلوا معهم
وعلى ان صيغة التفضيل تدل على ايمان بعض منهم قد
منهم وقد عرفت ان الضمير راجع الى من وجد في ذلك
العصر وكان مكلفا بالايمان بابراهيم عليه الصلاة
والسلام وان معنى اكثرهم جمع موصوفون بزيادة
الكثرة سواء كان البعض المؤمن واحدا او اكثر وقد
مر تفصيله كلامنا في اخر القصة السالفة هذا

اخر المبحث لنا اللهم

اجعل خير عملي خاتمته

وخير عمري اخره تمت

في اواسط محرم الحرام

سنة ثماني

وتسعين

وتسعمايه

للفاضل المرحوم اخي زاده عبد الحليم افندي

اقترب للناس حسابهم لعل وجه ايثار بيان اقتراب الحساب مع ان الكلام
مع المشركين الطغام المنكرين لاصل بعث الاموات ونفس احياء العظام الرفات
فكان ظاهر ما يقتضيه المقام ان يوتى بما يفيد اصل الوقوع بدل الاقتراب
وان يسند ذلك الى نفس الساعة لا الحساب الاشارة الى ان وقوع القيام
وحصول بعث الاجساد والاجسام امر ظاهر بلا تمويه وشيء واضح لا ريب
وانه وصل في الظهور والجلاء الى حيث لا يكاد يخفى على العقلاء وان الذي
يرجى في بيانه اعتناء المقال بعض ما يستتبع من الاحوال والاهوال كالحساب
والسؤال بل نفس وقوع الحساب ايضا غني عن البيان لا يرتاب فيه العقلاء
والاذهان وان الذي قصد ههنا بيانه انه دنا واقترب زمانه فيكون
الكلام مفصحا عن تحقق القيام الذي هو مقتضى المقام على وجه جيد
اكيد ونهج بديع سديد لا يخفى لطفه على من القى اليه السمع وهو شهيد
ويجوز ان يكون الكلام مع المشركين السائلين عن زمان الساعة المستعجلين
لها استهزاء كما في قوله سبحانه وسينغضون اليك رءوسهم ويقولون
متى هو قل عسى ان يكون قريبا فحينئذ يكون الاخبار عن الاقتراب على
مقتضى الظاهر وايثار بيان اقتراب الحساب على بيان اقتراب سائر
فروع البعث من الاهوال كفنون العذاب وشجون العقاب للاشعار
بان مجرد اقتراب الحساب الذي هو من مبادي العذاب ومقدماته
كاف في التحذير عما هم عليه من الانكار ووافٍ بالردع عما هم عليه من العلو
والاستكبار فكيف الحال في نفس العذاب والنكال واما ما ذكره استادنا
الفاضل من انسياق الكلام الى بيان غفلتهم عن الحساب واعراضهم عما
يذكرهم ذلك ففيه ما فيه ثم ان الوجه الاوجه في النظم الجليل الاسناد الاقتراب
الى الحساب ونسبته الى الناس مع جواز العكس هو ان الاقتراب اذا حصل
بين شيئين يسند منهما الى ما هو مقبل على الاخر متحرك ومتوجه الى جهته
حقيقة او حكما حتى انه لو كان كل منهما متوجها الى الاخر يصح اسناده
الى كل منهما والمراد ههنا من اقتراب الحساب اقتراب زمانه كما صرح به

النفاق وانت خبير بان الشايع المستفيض المتعارف هو ان يعبر المتوجه الاتيان
من الزمان الى الزمان لا العكس فلذلك يوصف الزمان بالمضي والاستقبال
والاتيان وينعت بالمرور فكان الجدير ان يسند الاقتراب الى زمان
الحساب ويجعل الناس متوجهين اليهم وما ذكره استاذنا الفاضل رحمه الله في
هذا المقام فاعتبار زائد على ما ذكرنا لا يخفى لطفه على الناقد البصير
والمتامل الخبير قال العلامة الزمخشري والمراد اقتراب الساعة واذا اقتربت
الساعة اقترب ما فيها من الحساب الخ اشارة الى ما ذكرنا فيما سبق من
ان المراد من بيان اقتراب الحساب بيان اقتراب الساعة نفسها خلا وانه
خلا عن بيان وجه ذلك ووجه العدول عنه ثم اقول يفهم من هذا الكلام
ان يكون العلامة الزمخشري قائلا بوقوع الحساب يوم القيمة ولا يذهب
عليك انه من كبار اهل الاعتزال فالظاهر منه ان لا يكون مذهب
المعتزلة نفيا اذ لو كان كذلك لما خفي عليه نعم يحتمل ان يكونوا فرقتين
في ذلك ولكن المفهوم من معتبرات الكتب الكلامية كونهم مجمعين في
اثبات الحساب بحيث لم يذكر فيها الا نفي اكثرهم للصراط وجميعهم
للميزان فقط ثم ان العلامة البيضاوي قال في تفسير قوله تعالى ان تبدوا
ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله الاية وهو حجة على من انكر الحساب
كالمعتزلة والخوارج وعاضده ما ذكره الامام النسفي في بعض مؤلفاته
حيث قال قالت المعتزلة لا ميزان ولا حساب ولا صراط ولا حوض
ولا شفاعة وكل موضع ذكره الله تعالى فيه الميزان والحساب اراد به
العدل انتهى وعلى هذا جاز ان يكون مراد الزمخشري هنا ايضا من
الحساب العدل قال العلامة البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه بحبوحة
جنانه بالاضافة الى ما مضى اقول هذا الكلام يحتمل ان يحمل على
معنيين احدهما ما ذكره الزمخشري وهو ان يكون المراد بقرب الحساب
كون الباقي من مدة الدنيا اقل واقصر مما مضى منها والاخر ما اختاره
العلامة الاستاذ وهو ان يكون المراد قربه الحاصل في كل ساعة بالنسبة

الى الساعة السابقة فلا وجه لما فعله الفاضل الاستاذ في هذا المقام من
رده على العلامة البيضاوي في كلامه هذا بانه لا تعلق له بما نحن فيه
من الاقتراب المستفاد من صيغة الماضي مع كونه محتملا للمعنى الذي
اختاره نفسه اللهم الا ان يقال انه جرت عادة البيضاوي على ان تقتفي
اثر صاحب الكشاف في كل ما يأتي ويذر الا ما شذ وندر فهما الكلام على
كلامه يحمل عليه ويرجع اليه لكن يبقى في كلام الاستاذ الفاضل ان يقال
ان القول بعدم تعلق المعنى المذكور في الكشاف بالاقتراب المستفاد من
صيغة الماضي خارج عن دائرة الانصاف فانه ان اراد انه لا تعلق له
بالحدوث المستفاد منها فلا وجه له اذ الاقتراب بالمعنى المذكور حدث
بمضي الاكثر من مدة العالم وان اراد انه لا تعلق له بالمضي المستفاد منها
فلا حاجة ايضا اذ الدلائل دلت على حصول هذا الاقتراب حين بعث
النبي صلى الله عليه وسلم المتقدم على نزول الاية فليت شعري ما معنى
عدم تعلقه بما نحن فيه بل ربما يمكن ان يدعي عدم المناسبة في المعنى
الذي اختاره نفسه فان الاقتراب المذكور مستمر من اول بدء العالم
الى يوم فالذي يناسبه هو الصيغة المنبئة عن الاستمرار والتدرج ثم لا
يخفى على اصحاب الافهام ان هذا المعنى وحده الذي بما هو مقتضى
المقام من مخافة الكفرة اللئام المرتابين في امر القيام بما فيه من بيان
قربه الواقع في نفس الامر على ما اعترف به الفاضل الاستاذ نفسه
حيث قال نعم قد يفهم منه عرفا كونه قريبا في نفسه ايضا فيصار الى
التوجيه بالوجه الاول انتهى فيكون الحمل عليه اولى نعم يمكن ان يناقش
في هذا القول ايضا بان يقال ان اراد من القرب في نفس الامر قلة ما
بين زمان النزول وزمان القيام فلا حقيقة ثابتة في نفس الامر
غير حاجة الى اضافة الى اضافة الى زمان اخر فالظاهر انه غير
اذ قد مضى بعد نزول الاية قريب من الف سنة ولم يقم الساعة
بعد وان اراد قلته بالاضافة الى ما قبله فقد عرفت ان لا وجه للقلة

الوضافية موجود في المعنى الذي اختاره نفسه ايضا فتأمل ثم اعلم
ان دلالة بعثة النبي صلى الله عليه وسلم على حصول القرب الوضافي
بالمعنى الذي ذكره الزمخشري وتبعه اكثر المفسرين انما هي بملاحظة
كون مبعثه الكريم موعودا في آخر الزمان فلذلك قال الزمخشري بدليل
انبعاث خاتم النبيين الموعود مبعثه في آخر الزمان واما مجرد كونه
عليه السلام خاتم الانبياء الكرام فلا دلالة فيه على ما هو المرام في
هذا المقام كما ظنه الامام وانما دلالته على انه لا يستنبأ بعده
احد من الانام قال العلامة البيضاوي او عنده تعالى اعترض عليه بعض
بعض الفاضل حيث قال او عند الله تعالى اذ لا نسبة للكائنات بالقرب
والبعد اليه تعالى اقول هذا سهو ظاهر وخبط واضح لا يخفى على الوصاغر
اذ ليس المراد من كون القرب عند الله تعالى نسبته اليه بان يجعل هو
مدلولا منه ومقربا اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا كيف والمعنى المذكور
مع عدم صحته في حقه تعالى لا وجه المذكور لا يصح ان يراد في هذا المقام
اما اذا جعل اللام صلة الاقتراب فظاهر واما على كونه لتأكيد الوضافة
فلان المقترب منه على ذلك التقدير ايضا هو الناس فانه الذي يقتضيه
المقام فان اضافته الناس انما يتحقق ببيان قرب الحساب لهم ودنوه
منهم وعدم التصريح بلفظهم وانما المراد بالوجه المذكور والله اعلم
بحقائق الامور هو قرب الحساب للناس عند الله تعالى وحاصله انه لبلوغ
تأنيه الى حد الكمال يستقصر المدد الطوال فيكون الحساب قريبا من العباد
عند حسابه تعالى وان كان بينه وبينهم اعوام واحوال وعلى هذا يحمل
قوله تعالى يرونه بعيدا ونريه قريبا اي يرونه بعيدا من انفسهم ونريه
قريبا لهم واما ما ذكره الفاضل رحمه الله من قوله منقوض بقوله
ونريه قريبا الى امثال ذلك لا يلزم من انتفاء نسبتها اليه تعالى بالبعد
لانه لا يجري عليه زمان ان لا يكون كلها حاضرة عنده تعالى وهو المراد
بالقرب فمع انه مبني على التوهم المبني عليه اصل السؤال يرد عليه انه يقال

ان اقتراب الحساب على هذا الوجه بهذا المعنى يكون عبارة عن
تحقق اتيانه وتقربه وقوعه لثبوته في علمه الازلي فلا يكون بين
هذا الوجه وبين الوجه الثالث فرق يعتد به بخلاف المعنى الذي ذكرناه
فانه يفيد وراء افادته لتحقق الثبوت لا محالة ان المدة الباقية بينهم وبين
الحساب شيء قليل في الحقيقة وما عليه الناس من استطالته واستكثاره في
التسويلات الشيطانية وان الايوح لاصحاب البصيرة ان يعدوا تلك
المدة قصيرة وتتمرؤا الذيل ليوم يكشف فيه عن ساق ويكون الى الله المساق
وما ذكره ذلك الفاضل من النقض يمكن ان يدفع المعترض بان يجعل
القرب فيه على معنى لا مساس له بما نحن فيه كالقرب من الامكان مثلا
على ما جوزه المفسرون في تفسير تلك الاية فلا يكون فيه دلالة على القرب
المتنازع فيه اصلا وما اشار اليه من امثال تلك الاية فلا بد من بيانها
حتى نتكلم فيها وما ساق كلام الفاضل الاستاذ ايضا في تزييف هذا الوجه
ينادي باعلى صوت على انه مبني كالاول على حمل القرب عنده تعالى
على التوهم المذكور فان الذي لا يجوز فيه التفاوت حتما هو قرب الكائنات
الى الله تعالى بمعنى حضورها في علمه الازلي واما قرب الكائنات
بعضها الى بعض زمانا او مكانا فلا ريب في انه يتجدد تعلقات علمه تعالى
بذلك فيعلمه على ما هو عليه وان كان صفة العلم نفسها قديمة على حالها
نفسه في موضعه قال الفاضل البيضاوي لقوله تعالى يرونه بعيدا
ونريه قريبا لم يذكر الزمخشري هذه الاية واقتصروا على الثانية
لان المراد من القرب فيها عندنا معنى لا تعلق له بالمقام حيث قال
في تفسيرها ونحن نريه قريبا هينا في قدرتنا غير بعيد علينا ولا متعذر
فالمراد بالبعيد البعيد من الامكان والقريب القريب منه انتهى
واما البيضاوي فقد ذكر مع هذا المعنى معنى آخر حيث قال ونريه
قريبا اي من الامكان او الوقوع انتهى فعلى تقدير ان يراد من
القرب من الوقوع دنو زمان وقوعه يصح ان يستشهد بها ههنا

قال الفاضل البيضاوي او لان كل ما هو آت قريب الخ يعني عرفاً فيكون
اقترابه كناية عن تحقق وقوعه لا محالة ويحصل التهديد الذي
يقتضيه المقام من تلك الجهة وما ذكره الفاضل الاستاذ في وجه ترتيب
الوجوه الثلاثة المذكورة من عدم تعلقها بالاقتراب المستفاد من صيغة
الماضي ظاهر الورود على هذا الوجه الا ان يصار الى القول باستعمال
صيغة الماضي مجردة عن الدلالة على الحدوث كما في قولهم سبحان
من تقدس عن الانداد وتنزه عن الاضداد ثم ان البيضاوي ذكر في آخر
هذا الوجه في هذا المقام الا انه اقتصر عليه في تفسير قوله تعالى ويقولون
متى هو قل عسى ان يكون قريبا قال القرطبي وكل آت قريب والموت
لا محالة آت وموت كل انسان قيام ساعته والقيمة ايضا قريبة بالاضافة
الى ما مضى اقول لا يخفى ما في كلامه من القصور على من له ادنى مسكة
وشعور فانه اذا اريد من القرب المعنى المذكور لا يكون وجه لان
يراد من قيام الساعة المدلول عليها بالحساب ما يكون عند موت كل
احد فان القيام الحقيقي ايضا قريب بهذا المعنى وانما يصار الى
ان يراد بالساعة ما يوجد حال الموت اذا اريد بالقرب ما لا يتحقق
في القيام الحقيقي ثم ان ارادة المعنى المذكور من القيام مما لا يناسب المقام
فان المشركين لا ينكرون الموت بل ينكرون الحشر فلا بد من ان يحمل
الساعة عليه فتأمل بقي ههنا شيء وهو ان المعتاد فيما بين المفسرين
انهم اذا رأوا آية عبر فيها عن امر لم يقع بعد بصيغة الماضي يحملونها
على التعبير بالماضي عن المضارع اشعارا بتحققه واذا امكن توجيهه
بوجوه آخر فلا اقل من انهم يذكرون ذلك الوجه ايضا فما بالهم لم يذكروه
ههنا ولم يتعرض له واحد منهم اصلا ولعل وجه ذلك هو ان الاخبار
عن اقتراب الشيء بصيغة الماضي انما يكون حيث وقع الاقتراب
ولم يقع ذلك الشيء المقترب نفسه اذ لو كان نفسه واقعا لا يقبح القول
باقترابه ولو كان اقترابه ايضا متوقعا واريد التعبير عن وقوع ذلك

الاقتراب الآتي بصيغة الماضي للدلالة على تحققه كان الجدير ان يخبر
بهذا الطريق عن نفس وقوعه ويطرح الاقتراب من البين كما في قوله
تعالى اتى امر الله مثلا فان كل ما هو محقق الاقتراب فهو محقق الوقوع لا محالة
والوقوع هو المقصود من الاقتراب فالاخبار عن الوقوع اولى بالكلام
وادخل لحصول المقصود والمرام نعم يمكن ان يقال ان ايثار الاخبار عن
الاقتراب على الاخبار عن نفس الوقوع في بعض الامور المحققة الآتية
اشعار بان ذلك الشيء في هوله وفظاعته او في لطفه ونفاسته بحيث
يكفي في التهديد والتبشير به بيان تحقق اقترابه من غير حاجة الى بيان وقوعه
قال البيضاوي رحمه الله واللام صلة لاقترب وقد سبقه في ذلك
صاحب الكشاف وقال بعض الفضلاء اللام صلة لاقترب على معنى
اقترب من الناس او لان معنى الاختصاص وابتداء الغاية كلاهما مستقيم
يحصل به الغرض انتهى وهذا بعض المشايخ حفظه الله اقول فيه بحث فان
المفهوم منه ان يكون كلمة من التي يتعدى بها فعل الاقتراب بمعنى ابتداء
الغاية وليس الامر كذلك لعدم ملائمة ذلك المعنى لموقع استعمال
تلك الكلمة والحق انها بمعنى انتهاء الغاية فانهم ذكروا ان من يجيء
لذلك المعنى قال الشمني وفي الجنى الداني مثل ابن مالك لانتهاء الغاية
بمن بقربت منه فانه مساو لتقربت اليه ومما يشهد بذلك ان فعل
الاقتراب كما يستعمل بمن يستعمل بالى وقد ذكر في معاني كلمة من انها
تكون لانتهاء الغاية كما عرفته ولم يذكر احد في معاني كلمة الى ان يكون
لابتداء الغاية والاصل ان يكون الصلتان بمعنى فيحمل من على الى
في ان يكون المراد بها انتهاء الغاية والذي يمكن ان يصار اليه
في توجيه ما ذكره ذلك الفاضل هو ان يقال انه حملها على ابتداء الغاية
لشهرتها في هذا المعنى حتى انه ذهب بعض النحاة الى ارجاع جميع معانيها
اليه وجعل تعديته بها حاملا له على ضد المتعدي بها وهو البعد
كما ان فعل البيع يتعدى بمن حملا له على فعل الشراء المتعدي بها عليه

على ما ذكره الفاضل الرضي في بحث الحروف الجارة ثم ان العلامة
الزمخشري قال في تفسير قوله تعالى هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان
الاية وصلة القرب تكون من والى تقول العرب تقربت منه واليه
ولا تقول له فاللام بمعنى الى اقول اللام كما يجيء بمعنى الى كما في قوله
تعالى بان ربك اوحى لها وقوله تعالى كل يجري لاجل مسمى كذلك
يكون بمعنى من كما في سمعت له صراخا على ما نص عليه ابن هشام وغيره
فاذا كان تعدية فعل القرب في الاصل بمن والى يكون القول بكون
اللام التي تعدى بها هنالك بمعنى احدهما على التعيين تحكما اللهم
الا ان يقال ان كلا من كلمة من والى اللتين هما صلتا فعل القرب
بمعنى واحد وهو انتهاء الغاية ولما كان الى عريقا واصيلا في المعنى
المذكور دون من فانها اصيل في معنى ابتداء الغاية اثر في التعبير عن
كون اللام هنالك بمعنى انتهاء الغاية القول بانها بمعنى الى فيكون
ما فعله العلامة هنالك من الشواهد لما ادعيناه سابقا نعم يمكن
ان يقال ايضا في توجيه ما فعله العلامة هنالك ان اللام في تلك
الاية مذكورة بمن التفضيلية فلو جعل اللام ايضا بمعنى من وقيل
ان تقدير الاية هم من الكفر يومئذ اقرب منهم من الايمان ربما
يتشوش الاذهان في فهم المرام من اول الامر قال الفاضل الاستاذ
قدس الله سره العزيز واللام متعلقة بالفعل وتقديمها على الفاعل
للمسارعة الى ادخال الروعة فان نسبة الاقتراب اليهم من اول الامر
يسوؤهم ويورثهم رهبة وانزعاجا من المقترب كما ان تقديم الجار
والمجرور على المفعول الصريح في قوله تعالى هو الذي خلق لكم
ما في الارض جميعا لتعجيل المسرة لان بيان كون الخلق لاجل المخاطبين
مما يسرهم ويزيدهم رغبة في ما خلق لهم وتشوقا اليه انتهى لا يقال
اذا كان حال المشركين المذكورين ههنا بلفظ الناس من اتصف
بما حكي فيما سيجيء من الغفلة والاعراض والاستماع بطريق التلهي
و

والاستهزاء للآيات الثابت لهم عليهم آية آية كانت وعدم الاعتداد
بها والاعتماد عليها كان حالهم بهذه الاية لكن يمكن ايضا كذلك فلا
يحصل لهم الترويع والانزعاج فاني لهم تعجيل المساءة بتقديم اللام
لانا نقول استهزاؤهم بالايات وتلهيهم عنها سماعها لا يقتضي ان
لا يزعجهم الانذار والتذكير ولا يروعهم التخويف والتهديد لجواز
ان يختلج في ذهنهم احتمال الصدق ولو مرجوحا فيحصل الخوف والاشفاق
ويؤيد ذلك ما ذكره اساطين ائمة التفسير من انه لما نزلت اقتربت الساعة
قال الكفار فيما بينهم ان هذا يزعم ان القيمة قد قربت فامسكوا عن
بعض ما تعملون حتى تنظروا ما هو كائن فلما تاخرت قالوا ما نرى شيئا
فنزلت اقترب للناس حسابهم فاشفقوا فانتظروا قربها فلما امتدت
الايام قالوا يا محمد ما نرى شيئا مما تخوفنا به انتهى على انه يجوز ان يكون
الاستهزاء والاستماع بطريق العناد والاستكبار على ما افصح عنه
من قال وهم يتفطنون ويتنبهون بهذا التفطين والتنبيه لانهم عقلاء
مميزون لكن لا ينتفعون بتفطنهم وتنبههم لعنادهم واستكبارهم انتهى
فلا يتوهم التنافي بين الاستهزاء والخوف القلبي اصلا اقول تحقيق
ما ذكره الاستاذ في هذا المقام بحيث يضمحل به الشبه والاوهام بعون
الله العزيز العلام هو ان الاقتراب المعبر عنه بصيغة دالة على التجدد
والحدوث اذا نسب الى الانسان ولم يسند اليهم يكون فيه اشعار بكون
ذلك الامر المقترب مما يسوء المقترب منه لما فيه من الايماء الى ان ذلك
المقترب امر متوجه اليه ومقبل عليه يطلبه ليصيبه وهو يتولى عنه ويفر
منه على ما اشار اليه الفاضل الاستاذ نفسه في وجه اسناد الاقتراب
الى الحساب المبني على المتوجه نحوهم مع امكان العكس من تفخيم شانه
وتهويل امره ما لا يخفى لما فيه من تصوير شيء مقبل عليهم لابد ان
يطلبهم ويصيبهم لا محالة انتهى وتحقيق السر في ذلك ان الامر المقترب
اذا كان مما يسره المقترب منه ويونسه بتجدد ونشاط كان الحدوث ان

يصور ذلك صورة في امر مقصود يطلبه المقترب منه ويقبل عليه
ويتوجه ويسعى اليه فيناسب ح ان يسند الاقتراب الى الطالب ويجعل
ذلك الامر المراد مقتربا منه واذا كان مما يسوء ويورث روعا وانزعاجا
كان الاولى ان يصور بصورة امر هائل مقبل على المقترب منه يطلبه
ليصيبه ويصل اليه وهو يولي مدبرا عنه ويحترز ويحذر منه فيناسب
ح ان يسند الاقتراب الى ذلك الامر ويجعل الهارب مقتربا منه ومدنوا
فاذا قيل اقترب ان هناك امرا مقبلا على شيء طالبا له من غير دلالة
على خصوصية المقترب منه فاذا قيل بعد ذلك للناس واللام صلة
الاقتراب دل على ان ذلك الامر طالب لهم مقبل عليهم وهم هاربون
منه فافاد على الوجه السابق ان المقترب مما يسوءهم فيحصل لهم الخوف
والاضطراب قبل ذكر الحساب بخلاف ما اذا قيل اقترب الحساب للناس
فان كون اقبال الحساب يسوءهم لا يفهم على ذلك التقدير الا بعد ذكر
قوله للناس فيتحقق فائدة تعجيل المساءة في تقديم الجار على المجرور
مما لا شبهة فيه بل فيه فائدة زائدة وهي ذهاب الوهم في تعيين ذلك
الامر الهائل الى كل مذهب الى ان يذكر الفاعل ويمكن ايضا ان يقال
في وجه تعجيل التهويل ان جريان عادته الكريمة صلى الله عليه وسلم
على انذار المشركين وتحذيرهم وبيان ما يزعجهم ويروعهم يدل على ان ما يلي
اقترب منهم وتوجه اليهم شيء هائل يسوءهم ويزعجهم لا امر يقصدونه يسرهم
فاذا قدم الجار قيل اقترب للناس مرادا به المشركون على ما قاله ابن عباس
رضي الله عنه يحصل التهويل والاخافة حيث يعلم من اول الامر ان الكلام
في حق المشركين الجاري عادته الكريمة على تحذيرهم وبيان ما يروعهم
بخلاف ما اذا قدم الفاعل حيث لا يعلم المقترب منه الى ان يذكر الجار
مع المجرور والقرينة المذكورة لا تدل على تعيين المقترب منه كما يدل
على تعيين المقترب اذ من المعلوم من عادته الكريمة انه اذا تكلم في شأنهم
ولغير ما يتعلق بهم يتكلم غالبا بما يسوءهم ويحزنهم لا انه عليه السلام

يتكلم

يتكلم في غالب احواله بما يسوءهم وبين العادتين فرق واضح وانت خبير بان
توقف تحقق نكتة التقديم على ضم ضميمة العادة غير قادح في تمام
المرام اذ تمام المراد بان يكون للتقديم مدخل في حصول تلك النكتة بحيث
لو فات التقديم لفات تلك النكتة وقد عرفت ان الامر كذلك وليس
في كلام الفاضل الاستاذ ما يدل على ان المساءة المذكورة حاصلة من
التقديم وحده من غير ضم شيء اليه ثم ان امكان اعتبار التعجيل على تقدير
ان يكون اللام لتاكيد الاضافة لا يخل بمراد الاستاذ اصلا فانه في صدد
ترجيح ما عليه النظم الكريم في تقديم الجار والمجرور على الفاعل على عكس
ذلك والذي علل بالمساءة والتعجيل هو هذا لا في ترجيح كون اللام
متعلقة بفعل الاقتراب على كونها تاكيد الاضافة فانه علله فيما يجيء
بما ذكره من انه تعسف تام وبعيد عن مقتضى المقام ومراده من ذلك
امور اخر نقف عليها ان شاء الله تعالى لا يخلو عن نكتة التعجيل ثم ان
تعجيل المسرة في قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بمعونة اللام وليس
التمثيل الا في مجرد ان في تقديم الجار حصول التعجيل وليس مما يخطر بالبال ان
يقال يعارض به فيما نحن فيه بان اللام في الناس يحتمل لان يكون للمقترب
من جنس النافع فلا يكون فيه ادخال الروعة لان اللام هناك لاجل
المنفعة او فعل الخلق من الافعال التي يقتضي شيئا يتعدى اليه بواسطة الحرف
بخلاف المعدى اليه بحرف فاذا ذكر بعده شيء دخل عليه من او الى او اللام يعلم
انه المعدى منه او ان تلك الحروف صلته هذا والفاضل الاستاذ قد فسح
في باب التفسير خطاه وتوسع في ميادين التقرير والتحرير مداه ووصل
في رتبة الفضل الى اقصى الاقاصي واعترف بسمو منزلته كل دان وقاصي
فلا يكاد يجترئ على ان ينقل بصيغة التمريض كلامه ويعترض عليه قبل
ان يفهم مرامه الا من هتك لبس الجهل عليه ظلاما واتاه من صفة الحمق
على راسه نقعا وقتاما عصمنا الله تعالى عن مثل هذه الجراءة والخسارة
ووقانا من الخزي والخسارة ومن تصرفات ذلك الخب اللئيم المتعلقة

بحث التعجيل والتقديم ما ذكره في تفصيل الوجه الثاني حيث قال ويمكن فيه
ايضا اعتبار المسارعة الى ادخال الروعة بناء على تقديم ما يفيد تخصيص
الحساب بهم بخلاف اعتباره في الوجه الاول يعني احتمال ان يكون اللام صلة
الاقتراب فانه على تقدير تعلقه بالفعل ليس من تتمة ما يتوقف به ولما اذا
كان متعلقا بالحساب يكون تمام ما يحصل به الروع فتقديمه يعجل التخويف
والانذار انتهى وهذا الكلام لا وجه له دره الله ما اجهله فانه اذا كان
مدار افادته التخويف والانذار تعلقه بالحساب المذكور مؤخرا عنه
لا يستفاد منه ذلك قبل ذكر متعلقه فلا يكون في التقديم شيء من التخويف
والانذار قال البيضاوي او تاكيد الاضافة وقد سبقه الى ذلك العلامة
الزمخشري واما الفاضل الاستاذ فلم يتلقه بالقبول حيث قال وجعلها
تاكيد الاضافة مع انه تعسف تام بمعزل عما يقتضيه المقام الخ والظاهر
انه اراد بكونه تعسفا ما يرد عليه من القيل والقال ويتوجه عليه من وجوه
الاشكال ولئن امكن ان يجاب عن بعض تلك الاشكالات الواردة
ببعض من التمحلات الباردة مع وجوب صون ساحة التنزيل على
ان يرد عليه امثال ذلك القال والقيل والحال انه ليس في ذلك الاحتمال
نكتة بارعة ومزية زائدة حتى يرتكب بعض التكلفات لتحصيل تلك
الفائدة وستقف انشاء الله تعالى على التفصيل المذكور بعد عدة سطور
واما كونه بعيدا عما يقتضيه المقام فالاشارة الى ما يتجه على ذلك الوجه من
ان يقال ان مقتضى المقام تخويف المشركين المرتابين في امر القيامة وردعهم
وازعاجهم ببيان ان الحساب اقترب منهم حتى انه اسند الاقتراب الى
الحساب لتصويره بصورة امر هائل مقبل عليهم على ما سبق فالذي يناسب
هذا المرام ويوافق ما سيق له الكلام ان يذكر صريحا كون المشركين
هم الذين اقترب منهم هذا الامر الهائل المقبل عليهم كالسبع الصائل
ولا يكتفى في ذلك بانفهامه من اضافة الحساب اليهم وهذا مع وضوحه
وظهوره قد اشتبه على من ضل عن سواء الطريق ووقع عن الحق بمكان

سحيق

سحيق فاصبح في زفير وشهيق ونعيق ونهيق نعق نعيق الغراب وتكلم
في حق الاستاذ بما عنده كصرير باب وطنين ذباب حار في فهم مرامه
فمنعه واتى بالمهذر فيا قلبه القصي احد يدا انت امحجن فض الله تعالى
فاه وكسر بيد الحوادث ثناياه قال الشيخ ابو حيان انما جعله اللام لاضافة
الحساب اليهم مع تقدم اللام ودخولها على الاسم الظاهر فلا نعلم احدا
يقول ذلك وايضا فيحتاج الى ما يتعلق به ولا يمكن تعلقها بحسابهم لانه
مصدر موصول ولا يتقدم معموله عليه فان التاكيد يكون متاخرا عن
المؤكد وايضا فلو اخر في هذا التركيب لم يصح واما تشبيهه بما اورده سيبويه
فالفرق واضح لان عليك معمول لحريص وعليك الثانية متاخرة توكيدا
وكذلك فيك زيد راغب فيك يتعلق فيك براغب وفيك الثانية
تاكيدا قال فيه بحث من وجوه اما اولا فلان تعلقه بلفظ الحساب
المتاخر عنه بعينه لا يتعين لجواز ان يتعلق بالحساب المقدر المقدم الذي
يفسره المذكور كما ذهب اليه الطيبي او بالمعنى العام المقدر كما في عامة
الظروف المستقرة كما ذهب اليه صاحب الكشف اللهم الا ان يقال ان مبنى كلام
المعترض ما هو المتبادر من تمثيل الزمخشري بالامثلة المذكورة مع كثرة انواع
التاكيدات وذكر افرادها وهو ان يكون المراد بالتاكيد ههنا التاكيد
الاصطلاحي الذي هو من التوابع كما في تلك الامثلة سيما المثالين الاولين
ولا ريب في ان ذلك لا يتحقق على الاحتمالين المذكورين كما لا يخفى
واما ثانيا فلان المتقدمين من النحاة وان ذهبوا الى عدم جواز عمل
المصدر سيما الموصول منه فيما تقدم عليه الا ان المحققين منهم صرحوا بكون
الظروف مستثناه من ذلك لانه يتوسع في غيرها فتامل واما ثالثا
فلان ما ذكره بقوله وايضا فان التاكيد يكون متاخرا عن المؤكد قد
يفهم من قوله انما جعله اللام تاكيدا لاضافة الحساب اليهم مع تقدم
اللام ودخولها على الاسم الظاهر فلا نعلم احدا يقول ذلك فيكون هذا احد
القولين المذكورين مستدركا ولئن اجيب بان قوله الاول لا يدل على

وجوب تأخر التأكيد عن المؤكد البتة بل المفهوم منه عدم جواز تقدمه
عليه وذلك يتحقق بالتأخر كما في عامة التأكيدات والتوسط كما في لا
ابا لك وامثاله وقوله الثاني يدل على وجوب التأخر فليس فيه استدراك
فيكون حاصل مراده بيان استحالة الحمل على التأكيد في صورة التقدم
رأساً ثم بيان عدم امكان ذلك فيما نحن فيه لو فرض التوسط ايضاً
لعدم جواز القياس على قوله لا ابا لك قلنا لا نتوسط في صورة من صور التأكيد
واللام في لا ابا لك ايضاً متأخرة عن المؤكد كما ستحيط به خبراً ان شاء الله
تعالى واما رابعاً فلان ما ادعاه من الشذوذ في قوله لا ابا لك غير مسلم
الا يرى الى ما ذكره الفاضل الرضي حيث قال وجاز ايضاً على قلة لكن لا
الى حد الشذوذ في المثنى وفي الجمع المذكر السالم وفي الاب والاخ من
بين الاسماء الستة اذا وليها لام الجر ان يعطى حكم الاضافة بحذف
نوني التثنية والجمع واثبات الف في الاب والاخ انتهى فتامل لا يقال ان
من جملة وجوه البحث في كلامه ان يقال ان تقدم التأكيد لو كان من التوابع
ليس بامر بعيد بل هو جائز ذهب اليه السكاكي في قولهم انا عرفت لانا نقول مراده
من تقديم التأكيد تقديمه بعد جعله مبتدأ لا باقياً على حاله على ما اوضح
عنه الفاضل الشريف في الفن الرابع بقوله يعني وجعله مبتدأ لانه يبقى
تأكيداً على حاله حتى يكون انا عرفت جملة فعلية وقال في موضع آخر
قيل لا شك لفظ انا مثلا في المثال المذكور عند المصنف تابع قدم على
متبوعه باقياً على حاله لا مسنداً اليه وفساده ظاهر انتهى فالمذهب
الصحيح ان التأكيد لا مطلقاً بل التوابع عامة لا يتقدم على المتبوع
وعن هذا قال بعض الفضلاء في تحقيق قولهم عليك زيد حريص عليك
اصله زيد حريص عليك فقدم عليك وهو متعلق بحريص كما كان
قبل التقديم ثم كرر للتأكيد انتهى حيث جعل المقدم مؤكداً لا تأكيداً
مع اقتضاء ظاهر تمثيل الزمخشري ان يكون الامر بالعكس اذ التأكيد
في المثل مقدم ثم ان للجد الفاضل جواباً عما اورده ابو حيان من عدم

صحة

صحة جعل المقدم تأكيداً للمتأخر ذكره في تحشيته قول البيضاوي ثم اقترب
للناس حسابهم الحق حيث قال العيني على ترك التعريف باللام الى التعريف
بالاضافة للتوضيح والتصريح بان الحساب حسابهم فجعل اللام في قوله
تعالى للناس مؤكداً للاضافة لان مرتبة الحال المتأخرة عن مرتبة ذي الحال
ولان الاضافة كانت هي الاصل حيث نبهت ان الاصل كان اقترب
حساب الناس فاللام معتبرة على التأخر من هذه الحيثية ايضاً فاندفع
ما ذكره ابو حيان رداً على الزمخشري ان التأكيد يكون متأخراً عن المؤكد
انتهى اقول فيه بحث اما اولاً فلانه يجوز ان يكون مراد ابي حيان
ان المتبادر من تمثيله بالامثلة المذكورة ان يكون التأكيد ههنا من
قبيل التأكيد النحوي الذي هو من التوابع ولا ريب في انه اذا جعل قوله
للناس حالا لا يجعله ظرفا مستقرا يفوت هذا المعنى واما ثانيا فلانه لو جعل
قوله للناس حالا عن الحساب في قوله حسابهم لكان يلزم على تقدير تأخيره
عنه ووضعه في مرتبته ان يرجع الضمير الى ما هو مؤخر عنه لفظاً ورتبة
كما افصح عنه ابو حيان نفسه حيث قال وايضاً فلو اخر في هذا التركيب
لم يصح وفهم عدم جواز ذلك من كلام القرطبي حيث قال نقلا عن النحاة
ولا يجوز في الكلام اقترب حسابهم للناس لئلا يتقدم مضمر على مظهر
لا ينوى به التأخير اي بذلك المضمر لا يقال الضابط هو ان يلزم الاضمار
قبل الذكر لفظاً ورتبة من غير تغيير الكلام كما في قولك ضرب غلامه زيد
اما لزوم ذلك على تقدير تغيير صورة الكلام فلا بأس بذلك كما في ضرب
زيداً غلامه فانه لو غير صورة الكلام ووضع المفعول في مرتبته لكان
يلزم الاضمار قبل الذكر لفظاً ورتبة ويرجع الى المثال السابق الممتنع
جوازه ومع ذلك لا ريب في جوازه لانا نقول ذلك اللزوم كاف في المنع
عند ابي حيان الا يرى الى ما ذكره ابن هشام في المغني حيث قال ان ابا
حيان وقع قوله انه منع في قوله تعالى وما عملت من سوء تود لو ان بينها
وبينه الاية كون ما شرطية لان تود يكون دليل الجواب لا جوابا

لكونه حرف نفى فيكون مرجع الضمير فى بينه عايدا على ما تأخر لفظا ورتبة
ويلزم ان يمتنع ضرب زيد الغلام لان زيدا فى نية التأخير الى ان قال نعم يستغرب
ذلك منه حيث قال وهذا عجيب لان الضمير لا يعود على متقدم لفظا
ولو قدم يؤدى لتغير الكلام الى ان قال الكلام فى ان كلام ابى حيان فى هذا
المقام مبنى على ما هو مذهبه فلا يندفع المحذور عنده بجعله حالا وفيه
ما فيه واما ثالثا فلان الاضافة وان كانت هى الاصل على ما ذكره لو وقعت فى
المرتبة الاولى الا انها لم يجتمع مع اللام فى المرتبة الثانية لم يصح ان يجعل
اللام مؤكدة لها اذ التأكيد يقتضى الاجتماع وفى المرتبة الثالثة
اتت صورة الاضافة واجتمعت مع اللام الباقية من المرتبة الثانية
فصارت الاضافة متأخرة عنها من هذه الحيثية ايضا فتأمل قال
بعض من نكب عن نهجة الرشاد وركب متن المكابرة والعناد لا حاجة
فى دفع ما ذكره ابو حيان الى ما قيل ان مرتبة الحال متأخرة عن مرتبة ذى
الحال فاللام مرتبته على التأخر من هذه الحيثية لان تأخر التأكيد عن
المؤكد انما يلزم فى التأكيد المصطلح عند النحويين لا فى التأكيد اللغوى
الحاصل من مؤكدات الكلام مثل تكرير النسبة وادخال واو القسم ونحوها
على ان تأخر التأكيد فى اللام المؤكدة لا يتصور لان نسبة المضاف الى
المضاف انما يكون بعد الاضافة الواقعة فى اللفظ لان الاضافة لا يتحقق
الا بعد ذكر المضاف اليه واللام يتوسط بينهما فيتقدم مؤكد الاضافة
عليها فلا يحصل التأخر انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان ان
وواو القسم ونحوهما وان لم يكن تأكيدا نحويا معدودا من التوابع فى صورة
عدم التكرار الا ان كونها تأكيدا لغويا محل نظر اذ التأكيد الاصطلاحى
لفظ يفيد تقوية ما يفيده لفظ آخر ولا شك ان الامور المذكورة داخلة
فى التأكيد الاصطلاحى بهذا المعنى فان كلمة ان فى قولنا ان زيدا قائم
تفيد تقوية ما يفيده زيد قائم الى غير ذلك واما ثانيا فلان ذلك القائل
نفسه قال قبل اسطر فى الوصل المتعلق فاقترب حسابهم الناس فالظاهر ان اللام

كما

كما فى لا ابا لك ثم قدم على المضاف الى آخره وذلك صريح فى ان هذه اللام
هى التى تزاد تأكيدا للاضافة زيدت بين المضافين كما فى لا ابا لك ولا
خير بان من ذهب من النحاة الى كون تلك اللام لتأكيد الاضافة
ذهب الى انها نكرة وتأكيد اللام المقدرة بين المضافين بمنزلة تيم الثانى
من قولهم يا تيم تيم عدى على ما افصح عنه الفاضل الرضى حيث قال
اعلم ان مذهب الخليل وسيبويه وجمهور النحاة ان هذه المنكورة
مضاف حقيقة باعتبار المعنى فقيل لهم اللام لا تظهر بين المضاف و
المضاف اليه بل تقدر اجابوا بان اللام ههنا ايضا مقدرة وهذه
الظاهرة تأكيد لتلك المقدرة كتيم الثانى فى يا تيم تيم عدى على مذهب
من قال ان تيم الاول مضاف الى عدى الظاهر انتهى ولا ريب انها على
هذا الاعتبار من قبيل التأكيد الذى هو من التوابع لا التأكيد اللغوى
فلا وجه لتعليل جواز تلك اللام المؤكدة على مؤكدها بان وجوب
تأخر التأكيد فى التأكيدات الاصطلاحية لا اللغوية واما ثانيا فلانه قد
ظهر مما نقلناه عن الفاضل الرضى ان معنى كون اللام مؤكدة للاضافة
كونها مؤكدة للام المقدرة بين المضافين لا لنفس الاضافة وانها فى صورة
تخللها بين المضافين متأخرة عن تلك اللام التى هى تأكيد لها
فى الحقيقة كتيم الثانى فى يا تيم عدى فسقط ادعاء هذا القائل من عدم
تصور تأخر لام التأكيد عن مؤكدها واما رابعا فلان لتأخير اللام المؤكدة
عن الاضافة طريقا آخر وهو ان يجعل مدخولها متأخرا عن المضاف
اليه باعتبار اللفظ او رتبة كما ذهب اليه هذا الفاضل فى هذه الآية فتأمل
وقال بعض الاعزة فائدة قيل اذا كان اقترب للناس الحساب مقدما فى
الاعتبار على ما عليه التنزيل وهو اقترب للناس حسابهم لم يكن اللام
فيه تأكيدا للاختصاص المدلول عليه بالاضافة بل يكون الامر بالعكس
قلنا لما كان كل واحد من اللام والاضافة مؤكدا للآخر من حيث
كونه مغنيا عن الآخر صح ان يقال فى حق كل واحد منهما انه تأكيد للآخر

موقع له انتهى اقول فيه تامل من وجوه اما اولا فلانه وان كان اقترب
للناس الحساب مقدما في الاعتبار على اقترب للناس حسابهم فيلزم من
هذه الجهة ان يكون اللام مقدمة على الاضافة الا ان اقترب حسابهم
للناس مقدم على اقترب للناس الحساب فالاضافة اصل من هذه الحيثية
فليتامل فانه قد عرفنا ما يكون جوابا عن هذا واما ثانيا فلان كون كل
منهما مغنيا عن الاخر لا يقتضي صحة جعل كل منهما تاكيدا للاخر الا يرى
ان في قولنا جاءني زيد زيد لا يسمى التاكيد الا المؤخر منهما وان كان
يغني كل منهما عن الاخر واما ثالثا فلانا سلمنا صحة تسمية كل منهما
تاكيدا الا انه لا يدفع اولوية اطلاق ذلك على المتاخر فلا بد في وجه
عكس ذلك من التامل والظاهر ان وجهه هو ان الكلام ههنا في بيان
اصالة اللام لا الاضافة فتدبر قال الفاضل البيضاوي واصله اقترب
حساب الناس عدل عما فعله الزمخشري من تصوير المراتب الثلثة في قولهم
انف رجل الحي واسقط ذلك القول من البين لاحتمال اللام فيه ايضا
للوجهين فلا يصلح دليلا على المراد حتى يذكر لاجل الاحتجاج والاستشهاد
فان انف ايضا يعرف باللام على ما فهم ذلك من كلام الزمخشري نفسه
في تفسير قوله ردف لكم واما الذكر بمجرد التمثيل فمما لا يصلح للتعويل
ثم انه لم يرد بكون اصل الكلام ذلك ان ما عليه النظم الكريم كان
على ذلك الوجه اولا ثم غير الى المرتبة الثانية ثم الى الثالثة بل اراد
ان المرتبة الاولى هي المتعارف بين الاوساط في تادية هذا المعنى و
التعبير عنه والمرتبة الثانية ابلغ منه وما وقع في التنزيل احسن الوجوه
واولاها وابلغ المراتب واعلاها فليس في كلام البيضاوي ايهام التبديل
والتغيير للكلام العزيز المطهر حتى ينسب اليه الاهمال والتقصير في مراعاة
ادب التوقير كما توهمه من لا يعرف قبيلا من دبير ولو سلم ان في كلام
البيضاوي ما يصلح ان يكون منشا ذلك الوهم الواهي اللايق بالقلب
الساهي فالظاهر ان نقل الفاضل الاستاذ ذلك الكلام بعينه

من

من العلامة البيضاوي سيما على وجه الرد والتزييف بمعزل عن ان
يرد عليه ذلك الوهم السخيف قال صاحب الكشف في الاصل اقترب
حساب الناس لان المقترب منه معلوم الخ اقول لا يخفى ان معنى
كون اصل الكلام اقترب حساب الناس ان اصل قوله اقترب للناس
حسابهم وبتقدير هذا المقتضى الكلام على فرض كون اللام فيه
لتاكيد الاضافة هو هذا القول فلا دلالة فيه على ان لا يكون
في متعارف الاوساط جملة اخرى مع ان هذه الجملة مفيدة لكون
الاقتراب المذكور للناس بان يكون مجموع الكلام في متعارف
الاوساط الانام اقترب حساب الناس لهم بل ذلك هو الظاهر لكن
حذف بيان المقترب منهم بناء على انفهام ذلك من اضافة الحساب
للناس انما يناسب الايجاز القرآني لا كلام الاوساط فتدبر قال
البيضاوي ثم اقترب للناس الحساب قيل في وجه بيانه ان في الاول
اضافة واحدة لا تاكيد فيها وفي الثاني تاكيد الاضافة الضمنية باعتبار
لان الالف واللام في الحساب عوض عن المضاف اليه انتهى ويرد عليه
ان مبنى ما ذكره كون اللام الداخلة على الحساب للعهد مرادا به حسابهم
وقد صرح هذا القائل نفسه انها للجنس حيث قال والتحقيق فيه ان
اصل اقترب حساب الناس فقدم المضاف اليه وعرف الحساب تعريف
الجنس ليفيد ضربا من الابهام والتفسير اللهم الا ان يقال نعم ذكروا
ان اللام للجنس واريد به جنس الحساب الا ان المراد بجنس الحساب
هو حساب الناس لا شيء آخر اما اذا اريد بالناس الجنس فظاهر
اذ لا فرق يعتد به بين جنس الحساب وبين حساب جنس الناس واما
اذا اريد به المشركين فالمراد ايضا بجنس الحساب حسابهم [illegible]
بهم فينزل حساب سائر الناس منزلة العدم كما يشهد به قولهم ثم لما
كان الحساب لا يستقيم جمع بضمير الناس ليعود اليهم وفيه ما فيه
قال بعض الافاضل اقترب حسابهم فقدم المضاف اليه وعرف الحساب

تعريف الجنس ليفيد صريحا من الابهام والتبيين وعند التقدم يحتج
الى تقدير مضاف لانه ليس صلة اقرب فصار مثل حساب الناس
الحساب فحذف المفسر لدلالة المفسر عليه انتهى واعترض عليه
بعض الغافلين حيث قال وقيل ان المضاف محذوف يفسره ما بعده
تقديره حساب للناس حسابهم فالتاكيد ح من وجه وهو اظهار اللام
والعدول عن الاصل لما فيه من التاكيد مع التفسير بعد الابهام وفيه
ان تاكيد الكلام بمجرد اظهار اللام يفوت ما في التقديم والتصريح باللام
وتعريف الجنس من المبالغات اقول قد ارتكب على شططها ما لا ابعد
عن الحد بمراحل اذ لا يفوت في هذه الصورة شيء من النكت المذكورة اما
التصريح باللام فظاهر وقد اعترف به نفسه حيث قال فالتاكيد فيه
ح من وجه وهو اظهار اللام الخ فلا معنى لقوله يفوت ما في التقديم
والتصريح باللام ليت شعري ما الفرق بين الاظهار والتصريح واما التقديم
وتعريف الجنس فلان الفاضل المذكور معترف بان اصل الكلام اقترب
حساب الناس وانه قدم المضاف اليه على المضاف وعرف المضاف
وتعريف الجنس على ما نص عليه نفسه على ما نقلناه عنه غاية الامر
انه يقول ان اللام الداخلة على المضاف اليه الذي قدم متعلقة بلفظ
حساب مقدر يفسره ما بعده لا بفعل عام فليتامل وقد ذكر في بعض
حواشي الكشاف مرتبة اخرى قبل هذه المرتبة حيث قيل الاصل ازف
رحيل الحي لان الغرض بيان دنو رحيلهم وهو يحصل من هذا التركيب
وهو تركيب اوساط الناس ثم لطلب نوع من الاجمال والتفصيل تركت
الاضافة وادخلت اللام المضيفة في الحي وادخلت المعرفة في الرحيل
فصار ازف الرحيل وانتهى اثره الحد الفاضل رحمه الله في بيان تلك المرتبة
حيث قال كان الظاهر ان يقول اقترب الحساب للناس على اظهار اللام
المدلول عليها بالاضافة ثم اقترب للناس على تقديم للناس بجعله حالا

من

من الحساب وفيه فائدة الاجمال والتفصيل على نحو شرح صدري الا انه
قصد الاختصار وقصر المسافة اقول اصاب كل من ذينك الفاضلين
في اثبات مرتبة اخرى بين المرتبتين الا انهما قصرا في بيانها اذ الظاهر
من مساق كلامهما ان يكون مرادهما اظهار اللام التي تقدر بين المتضايفين
في الاضافات اللامية كلها بان يترك الاضافة ويجعل اللام نائبة
عنها في افادة الانتساب والاختصاص ولا يذهب على ذي مسكة
ان هذه المرتبة مما لا يهم قطعا فالاولى ان يقال بينهما مرتبة اخرى
وهي اقترب حساب للناس على زيادة اللام المؤكدة للاختصاص
المستفاد من تلك اللام المقدرة المدلول عليها بالاضافة كما في قولهم
لا ابا لك فان هذه المرتبة مما لا بد منها اذ بها يظهر كون اللام في الاصل
تاكيدا للاضافة مع تقدمها عليها صورة وبه يتحقق المشابهة التامة
بقولهم لا ابا لك فليتامل قال العلامة البيضاوي وخص الناس بالكفار
لتقييدهم بقوله وهم في غفلة معرضون قال بعض الفضلاء قوله تعالى في غفلة
من قبيل نسبة الاكثر الى الكل فلا ينافي كون تعريف الناس للجنس كما في قوله
تعالى ويقول الانسان ائذا ما مت الخ واعترض عليه الحد الفاضل رحمه الله
حيث قال قلت كانه نسي ما قدمت يداه في سورة مريم ولعل وجه تعيين
المصنف لتخصيص الكفار ههنا ما انه منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما
كما ذكره الامام الرازي والقرطبي والزمخشري انتهى واراد بما نسيه ذلك
الفاضل ما ذكره بقوله ابي بن خلف فانه اخذ عظما وقال ايبعث بعد ان
صرنا كذا فنزل ولا وجه لارادة الجنس باسره اذ لا يحسن اسناد فعل او قول
صدر عن البعض الى الكل الا اذا اصدر عنهم بمظاهرتهم او رضي منهم
انتهى اقول غاية ما يمكن في دفع هذا التدافع المصير الى الفرق بين المقامين
فان ما ذكره في سورة مريم مبني على ان يكون القائل منهم ابتداء وما
ذكره ههنا مبني على ان يكون اكثر الناس غافلين ويجوز ان يكون توقف
حسن اسناد ما صدر عن البعض الى الكل على المظاهرة والرضا فيما اذا كان

البعض قليلاً فانه يحتاج في تصحيح الاسناد الى تنزيل المظاهرة والرضا
عن الباقين منزلة صدور نفس الفعل او القول واما اذا كان البعض
كثيرا فلا حاجة الى ذلك فان للاكثر حكم الكل عرفا وشرعا بقي الكلام في التوبيخ
التقريعي الواقع في سورة السجدة حيث قال في تفسير قوله تعالى وقالوا أإذا
ضللنا في الارض أإنا لفي خلق جديد الآية لا حاجة الى رضاهم بقوله في
الاسناد اليهم بل يكفي وجود القول منهم كقوله واذ قتلتم نفسا الآية انتهى
اورد بكلامه هذا على البيضاوي في قوله هناك القائل ابي بن خلف واسناده
الى جميعهم لرضاهم انتهى ولا يذهب عليك ان حمل مراده على ارادة التنافي
بين كلامي البيضاوي حيث ذهب فيما ذكره في سورة السجدة اشتراط الشرط الذي
ما ذكره في سورة طه عند عدم قيما لا يساعده المساق كما لا يخفى على اصحاب
المذاق ثم ان قياس قوله تعالى وقالوا أإذا ضللنا على قوله واذ قتلتم
نفسا غير تام فان القتل هناك لما وقع بينهم ولم يظهر القاتل لهم احتمل
عندهم صدوره من كل واحد منهم جاز اسناده اليهم على الطريق المذكور
على انه فيه رعاية المشاكلة حيث وقع قبل تلك الآية خطابات كثيرة للجمع
ثم ان دلالة التقييد بالاوصاف المذكورة على تخصيص الناس بالمشركين
ليس الا على تقدير تفسير تلك الاوصاف بما فسروا به ويمكن ان يحمل كل منها
على معنى يشترك فيه عصاة المؤمنين واما قوله تعالى واسروا النجوى
الذين ظلموا هل هذا الا بشر مثلكم افتأتون السحر وانتم تبصرون فيمكن
ان يحمل على وجه لا يستلزم اتصاف الناس المذكورين هاهنا باسرهم باسرار
ذلك القول الشنيع لما يجعل قوله الذين ظلموا بدلا من ضمير اسروا ابدال
بعض من الكل او يجعل فاعلا لاسروا من غير رجوع ضمير الى الناس او يجعله
مبتدأ ويجعل قوله اسروا خبرا مقدما لكن لا على اقامة الظاهر مقام الضمير
قال العلامة البيضاوي اي في غفلة من الحساب اقول في هذا القصر تقصير
فانه لما خص الناس بالمشركين على ما ذكره ينبغي ان يقال في تفسير هذا القول
الكريم انهم في غفلة تامة وجهالة عامة من توحيد الله تعالى والايمان

بكتبه

بكتبه ورسله ووقوع الحساب ووجود الثواب والعقاب وساير ما جاء به
النبي الكريم ثم ذكر غفلتهم عقيب بيان اقتراب الحساب لا يقتضي قصر الغفلة
عليه فان وقوع ناسهم وندامتهم وظهور آثارهم لهم وحماقتهم لما كان مما
يقع في يوم الحساب كان ذلك سببا للتعقيب المذكور فتدبر قال الزمخشري
وصفهم بالغفلة مع الاعراض على معنى انهم غافلون عن حسابهم ساهون
لا يتفكرون في عاقبتهم ولا يتفطنون لما يرجع اليه خاتمة امرهم مع اقتضاء
عقولهم انه لا بد من جزاء للمحسن والمسيء واذا قرعت لهم العصا ونبهوا عن سنة
الغفلة وفطنوا لذلك بما يتلى عليهم من الآيات والنذر اعرضوا وسدوا اسماعهم
انتهى اقول الظاهر ان الحامل للزمخشري على ما ترى من حمل الغفلة على ما
قبل اتيان الآيات والنذر والاعراض على ما بعدهما ما يتوهم من التنافي
بين الوصفين على تقدير جمعهما في زمان واحد من حيث ان الغفلة على
معناها المتبادر منها يقتضي عدم شعور الغافل بالمغفول عنه وعدم تنبهه
له اصلا بان لا يخطر بباله او يقرع سمعه بحال والاعراض فانه يستدعي
سبق الشعور من المعرض الى المعرض عنه اما بان يعرض عليه فيعرض عنه
قبله او بان يخطر بباله ويختلج في ذهنه فلا يلتفت اليه وحاصل التوفيق
ظاهر ثم ان تعرضه لقضية اقتضاء العقول للثواب والعقاب لدفع ما عسى
يرد على ظاهر تفسيره من انه اذا حمل الغفلة على ما كان قبل مجيء الآيات
والنذر لا يتصحح ذمهم بها وحاصل الجواب ان عقولهم كافية في ايقاظهم عن
رقدة الجهالة فكان غفلتهم عما تقتضيه عقولهم من صفات الذم لا محالة
هذا الكلام ظاهر واما الشان في تعيين مراد العلامة البيضاوي في هذا
المقام فانه قال في تفسير هذه الآية وهم في غفلة من الحساب معرضون
عن التفكر فيه وكلامه هذا يحتمل وجوها الاول ان يحمل على انه حمل
الغفلة على معناها المتبادر المقتضي لعدم التنبه والشعور فسلك
مسلك الزمخشري في حمل الوصفين على الزمانين لاجل التوفيق ويقيد
قوله عن التفكر فيه بان يقال يعني اذا نبهوا عن سنة الغفلة وذكروا

بما يؤل اليه عاقبة المحسن والمسيء كما فعل الجد الفاضل أقول أن في هذا
الاحتمال تأملا من وجوه اما اولا فلان مبنى الاحتياج الى التوفيق
بالوجه المذكور حمل الغفلة على معناها المتبادر منها وهو عدم الشعور
وعدم الخطور بالبال وعدم الفرح بالسمع ولا شك ان الغفلة بهذا
المعنى تنعدم عند سماع الايات والنذر ولا يبقى فيهم الغفلة بمعنى
آخر اعنى الجهل المطلق فلا يجتمع الاعراض مع التنبيه وقد جوز البيضاوي
اجتماع الغفلة والاعراض حيث قال ويجوز ان يكون الظرف
حالا عن المتمكن في معرضون واما ثانيا فلانه لو كان مراده سلوك
مسلك الزمخشري لكان الصواب ان يذكر القيد الذي به يحصل
التوفيق وهو عدم ذكر قوله اذا نبهوا تنبيها على انه لم يقف اثر
الزمخشري في هذا المقام واما ثالثا فلان مبنى التوفيق المذكور
على دلالة العقل على الثواب والعقاب للمحسن والمسيء على ما اسلفنا
وذلك يجر الى القول بمذهب الاعتزال اعنى القول بالحسن والقبح العقليين
والاشاعرة ينكرون ذلك اشد الانكار ولا يعللون افعاله سبحانه بالاغراض
والاعراض على ما تقرر ذلك في موضعه قال التفتازاني في التلويح فان
فعل العبد عند الاشاعرة اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم
باستحقاق الثواب على ما لا اختيار للفاعل فيه وقال البيضاوي نفسه
في تفسير قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات
الآية واللام تدل على استحقاقهم اياها لاجل ما يترتب عليه من الايمان
والعمل الصالح لا لذاته فانه لا يكافئ النعم السابقة فضلا من ان يقتضي
ثوابا وجزاء فيما يستقبل بل بمقتضى وعده انتهى ولعل البيضاوي لذلك
ترك التعرض لاقتضاء العقول والثاني ان يحمل على انه حمل كلام من
الغفلة والاعراض عن التفكر على ما قبل سماع الآيات والنذر وفيه ايضا
انه يستلزم القول بالقبح والحسن العقليين وايضا الاعراض عن التفكر
ما لم يخطر بالبال غير جيد الا ان يحمل الغفلة على مطلق الجهل ويدعى

خطوره

خطوره ببالهم للدلائل العقلية واعراضهم عن التفكر بعد ذلك والثالث
ان يحمل على انه حمل الغفلة على مطلق الجهل المنتظم لما يكون بعد التنبيه
والارشاد ومما يدل على هذا المعنى قوله فيما سيجيء يستهزؤن به ويسخرون
منه لتناهي غفلتهم وفرط اعراضهم الخ فانه علل استماعهم الآيات على
سبيل التلهي والاستسخار بتناهي الغفلة والاعراض فعلم ان الغفلة
ههنا عنده يطلق على ما كان مسبوقا بالتنبيه فتأمل بقي ههنا شيء وهو
ان الجد الفاضل رحمه الله بعد ما قرر قول البيضاوي بقوله يعني انهم
قال على ان الغافل عن الشيء المصدق الجازم بخلافه ربما يتفكر فيه
لتحصيل الطمانينة وربما يعرض عن التفكر اقول في كلامه نظر اما اولا
فلان منشأ توهم التنافي بين الغفلة في الحساب والاعراض عنه كما سبق
هو ان الغفلة تقتضي عدم حضوره بالبال والاعراض خلافه فانه
اراد هذا الفاضل من هذا الكلام جواز الجمع بين الغفلة في الحساب
والاعراض عنه حتى غفل عنه وجزم بخلافه قلنا المراد من الغافل عن
الحساب الجازم بخلافه من خطر بالبال ولم يتوجه سمعه فلا ريب في ان التفكر
منه غير جيد لكنه رحمه الله تعالى ظن ان معنى عدم خطور المغفول بباله
الغافل الذي يذكر في تفسير الغفلة عدم تجويزه اياه وجزمه بخلافه
كما يقال هذا الاحتمال مما لا يخطر ببالي اي اجزم بخلافه ولا يحتمل ذلك
عندي فلذلك وصف الغافل عن الشيء بقوله المصدق الجازم بخلافه
وانت خبير بان ليس المراد منه ذلك نعم يحتمل ان يحمل كلامه هذا على
منع ان يراد بالغفلة ههنا ذلك المعنى المقتضي لعدم التنبيه المستدعي
لعدم الخطور بالبال وادعاه ان يكون المراد منه معنى الجهل الا انه
لا يساعده مساق كلامه واما ثانيا فلان ما ادعاه من جواز تفكر
الجازم بخلاف شيء في ذلك الشيء حال جزمه بخلافه محل نظر فانه قال
البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما يتذكر الا من ينيب اي يرجع عن الانكار
بالاقبال عليها والتفكر فيها فان الجازم بشيء لا ينظر فيما ينافيه نعم

انه يمكن ان يحمل الاعراض ههنا على معنى يناسب المقام • لا يحوم حوله
ما يتعلق بالشأن في منشأ الاوهام • ولم يتعرض له ههنا احد من الاعلام
وهو معنى الاتساع كما في قول من قال عطاه فتى يمكن في المعاني واعرض
في المكارم واستطاه ذكره اساطين ائمة التفسير في تفسير قوله تعالى
فلما نجيكم الى البر اعرضتم فيكون المعنى وهم متسعون في الغفلة متوطنون
فيها ويمكن ايضا ان يراد بالغفلة معنى الاهمال كما في قوله تعالى وما كنا
عن الخلق غافلين حيث قالوا في تفسيره مهملين امرها ما يأتيهم من
ذكر من ربهم محدث قال العلامة البيضاوي محدث تنزيله ليكرر
على اسماعهم التنبيه كي يتعظون قال الجد الفاضل رحمة الله عليه لا نفسه
لانه لا يناسب المقام اقول كان الظاهر ان يعلل صرف الاحداث
من نفس الذكر الى التنزيل لقصد دفع تمسك الخصم على خلق القرآن
هذه الاية وانما لم يعلله الجد الفاضل بذلك مع ظهوره حملا لوجهين
احدهما انه قصد ان يكون تفسير الاية بوجه يندفع عنه احتجاج
الخصم بها مبنيا على دليل من مقام غير ناش عن مجرد قصد توضيحها
لمذهبنا ولا يذهب على اولي النهى ان هذا الطريق اولى واقوى •
والآخر ان دفع تمسك الخصم بها على خلاف مذهبنا لا يتوقف على صرف
الاحداث عن نفس الذكر الى تنزيله لجواز ان يراد من الذكر الكلام
اللفظي الحادث بالاتفاق المؤلف من الحروف والاصوات فلا يصلح
قصد دفع الاحتجاج علة مقتضية للصرف المذكور ثم ان عدم كون
توصيف نفس القرآن بالاحداث من مقتضيات الحال بناء على انه ما
يقتضيه المقام • ويستدعيه حسن الانتظام • بيان انه كلما تجدد لهم
التنبيه والتذكير • وتكرر على اسماعهم كلمات التخويف والتحذير وتليت
عليهم الآيات وقرعت لهم العصا • وتنبهوا عن سنة الغفلة عن الزلل
والخطا • وارشدوا الى طريق الحق مرارا • لا يزيدهم ذلك الا فرارا •
واما ان تلك الاية الكريمة حادثة او قديمة فمما لا تعلق له بالمقام

ثم

ثم انه يرد على ظاهر كلام البيضاوي ان يقال لا يخلو اما ان يحمل
الذكر على القرآن بمعنى الكلام النفسي القائم بذاته سبحانه او بمعنى
الكلام اللفظي المؤلف من الحروف والاصوات لا مساغ للاول فانه
اضاف التنزيل اليه والكلام النفسي لا يقبل التنزيل ويمتنع انتقاله
ويستحيل فالظاهر انه ذهب الى الثاني وصرف الحدوث الى تنزيله
صونا عن ان يضاف اليه الحدوث والكلام اللفظي حادث عندنا
ايضا ولا يأبى عن اضافة الحدوث اليه الا الحنابلة القائلون
بقدم اللفظ والحرف والغلاف • كما انه ذهب عليه موضع الخلاف
وايضا يغني مساق كلامه مفعوله عن ان الحدوث ههنا بمعنى التجدد
كما هو مقتضى الظاهر على ما سبق لا المسبوقية بالعدم ويقال في الجواب
عما ذكر كله انا نختار انه حمل الكلام على النفسي لكونه الاصل واضاف
التنزيل اليه مجازا او المصير الى المجاز مما لا بد منه في اضافة التنزيل
الى القرآن على كلا معنييه على ما نقف عليه الفاضل الشريف في حاشيته
على الكشاف وحمل الحدوث على التجدد كما ينادي عليه على ما مر في
قوله ليكرر على اسماعهم التنبيه الخ انه صرف على القرآن الى تنزيله
لان الحدوث بالمعنى المذكور يقتضي الحدوث بمعنى المسبوقية فلا
يجوز اضافته الى الكلام النفسي او نختار انه حمله على الكلام اللفظي
الا ان التجدد الذي بالمعنى لما كان لا يظهر الا بنزوله عليهم ووصوله
اليهم اضاف الحدوث بمعنى التجدد الى التنزيل لا الى القرآن
بالمعنى المذكور لا يصح ان يتصف به كما زعمت الحنابلة قال
بعض الفضلاء لم يرد به حدوث نفسه بمعنى مسبوقيته بالعدم
وان كان صحيحا لان الكلام النفسي حادث عند الجمهور ولا حدوث
تنزيله كما زعمت الحنابلة المنكرون حدوثه الخ قلت ان اراد به
الرد على البيضاوي بما ذكرنا فقد ظهر لك جوابه والا فرحبا بالوفاق
قال الامام رحمه الله المعتزلة احتجوا على حدوث القرآن بهذه الاية

فقالوا القرآن ذكر والذكر محدث فالقرآن محدث بيان ان
القرآن ذكر قوله تعالى في صفة القرآن ان هو الا ذكر للعالمين
وانه لذكر لك ولقومك وقوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر
وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله تعالى
ان هو الا ذكر وقرآن مبين وقوله تعالى وهذا ذكر مبارك
انزلناه بيان ان الذكر محدث قوله تعالى في هذا الموضع
ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث والجواب من وجهين الاول
ان قوله تعالى ان هو الا ذكر للعالمين وقوله وهذا ذكر مبارك
اشارة الى المركب من الحروف والاصوات وذلك مما لا نزاع فيه
بل حدوثه معلوم بالضرورة انما النزاع في كلام الله تعالى
بمعنى آخر الثاني ان قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
لا يدل على حدوث كل ما كان ذكرا بل على ذكر ما محدث الخ اقول
الجواب الثاني وان كان يصلح ان يكون جوابا عن كلام من اقتصر
في ايراد الاشكال على الوجه المذكور لكنه لا يحسم مادة الاشكال
بالكلية لان لقائل ان يقول قد ثبت باجماع المفسرين جواز ان يراد
من الذكر الموصوف بالاحداث في قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث وقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر محدث من الرحمن وامثالهما
القرآن فلا يجري ح التمثيل بالمثال المذكور كما لا يخفى على من له ادنى
شعور فالوجه القوي هو الوجه الاول الا انه لا يتوقف على ان
يحمل الذكر في تلك المواضع كلها على الكلام المؤلف لحصول المرام
بادعاء ذلك في المواضع التي وصف فيها الذكر بالحدوث مع تجويز
ارادة كل واحد من المعنيين في غيرها تأمل قيل المراد بالذكر ههنا
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بدليل هل هذا الا بشر مثلكم
اقول لا دلالة فيه على ذلك لوجهين اما الاول فلان المشركين
كما كانوا ينكرون حقية القرآن ويعرضون عنه ويسخرون

منه

منه كما انهم كانوا ينكرون نبوة الانبياء الكرام الناهين عن عبادة
الاوثان والاصنام فيجوز ان يكون قوله تعالى واسروا النجوى
شروعا في بيان جنايتهم الثانية اثر بيان جنايتهم الاولى بل ذلك
انسب واولى واما الثاني فلان مرادهم من ذلك القول الشنيع
انكار نبوته المقتضي لنزول القرآن عليه فيتضمن كلامهم المذكور
انكار حقية القرآن كما افصحوا عن ذلك بقولهم افتأتون السحر
وانتم تبصرون فان مرادهم بالسحر هناك القرآن على ما اشار اليه
من قال كانهم استدلوا بكونه بشرا على كذبه في ادعاء الرسالة وسموا
ما جاء به من الخوارق كالقرآن سحرا انتهى فيحمل ويرتبط اطراف الكلام
ويتم المراد والمرام فتأمل الا استمعوه قال الفاضل الاستاذ استثناء
مفرغ محله النصب على انه حال من مفعول تأتيهم باضمار قد او بدونه
على الخلاف المشهور اقول الظاهر انه اراد من الخلاف المشهور الخلاف
الواقع بين غير الفراء من الكوفيين وجماعة الاخفش من البصريين
في وجوب دخول قد على الماضي المثبت الواقع حالا الا ان المفهوم
من مساق كلامه ان لا يكون فرق بين هذا الموضع وساير المواضع
في وجوب دخول قد وعدمه وليس الامر كذلك فان الوقوع بعد
الا شاذ مخصوص على ما ذكره الفاضل الرضي حيث قال واذا كان بعضه
بعد الا فاكتفى بالضمير من دون الواو وقد اكثر نحو القينة
الا اكرمني لان دخول الا في الاغلب الاكثر على الاسماء فهو متأول
الا مكرما فصار كالمضارع المثبت ثم ان في الاية احتمالين
آخرين احدهما ان يكون حالا من فاعل يأتيهم لا من مفعوله لان
ضمير المفعول في استمعوه راجع الى ما هو الفاعل في يأتيهم كما ان
ضمير الفاعل فيه راجع الى ما هو المفعول فيه فاذا كان حالا
لضميريهما جاز ان يكون حالا من كل منهما والمعنى ايضا يقع على
كلا الاحتمالين اذ المعنى على الاول ما يأتيهم ذكر في حال من الاحوال

الا الحال كونهم سامعين بطريق الاستهزاء وعلى الكنائي ما يأتيهم
ذكر في حال من الاحوال الا حال كون ذلك الذكر مسموعا لهم
بتلك الطريق والاحتمال الاخر ان يكون صفة للذكر او حالا
اما رأي الزمخشري فظاهر فانه في مذهبنا مثل ذلك على تقريره في
تفسير قوله تعالى وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم اما على مذهب
الجمهور فكلمة الا وان كانت ما نعة اذ التفريغ في الصفات عند جمهور النحاة
الا انه يجوز ان يقدر ذكر اخر بعد كلمة الا فيجعل هذه الجملة صفة
له فيكون التقدير ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا ذكر استمعوه
على نهج ما ذكره الفاضل الاستاذ في تفسير سورة ابرهيم عليه السلام حيث
قال الا وصف لكن لا للقرية المذكورة بل للمقدرة التي هي بدل من المذكورة
على المختار فيكون بمنزلة كونه صفة للمذكورة اي ما اهلكنا قرية من القرى
الا قرية ولها كتاب معلوم كما في قوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع
لا يسمن الاية فاذا جاز هناك ان يكون تلك الجملة صفة ففيما
وقع بعد ما نحن فيه عن الوصفية فاظنك بجوازه ههنا لاهية قلوبهم
قال صاحب الكشاف واللاهية من لهى عنه اذا ذهل وغفل يعني انهم
وان فطنوا فهم في قلة جدوى فطنتهم كانهم لم يفطنوا اصلا وثبتوا
على رأس غفلتهم الظاهر انه اراد بقوله يعني انهم وان فطنوا دفع ما
عسى يرد على قوله اللاهية من لهى عنه اذا ذهل وغفل من ان الغفلة
عندهم عبارة عن ان لا يكون للغافل شعور بالمغفول عنه اصلا بان لا
يخطر بالبال ولا يقرع سمعه حتى انه لا يحمل الغفلة فيما نحن
على ما قبل سماع الايات والنذر على ما مر تفصيله والغفلة بالمعنى المذكور
قد زال عنهم بسماع الايات وحصل لهم الشعور والفطنة وان لم
يوفقوا للايمان ولقوا في غيابة الخزي والخذلان فكيف
يصح ان يجعل لاهية ههنا من لهى عنه بمعنى غفل وذهل وحاصل الدفع
انهم لما لم ينتفعوا بذلك الاستماع والتفطن حيث استهزوا بالذكر

كانهم لم يفطنوا اصلا وثبتوا على رأس غفلتهم كقوله تعالى ولقد
علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم
لو كانوا يعلمون هذا وانا اقول لعل وجه القطع بان اللاهية ههنا
من لهى عنه بمعنى غفل وذهل مع امكان ان يجعل من اللهو بمعنى
اللعب على ما هو المشهور هو ان تعقيب قوله يلعبون بقوله لاهية
قلوبهم من اللهو بمعنى اللعب مما لا يناسب جزالة التنزيل ولا
يوافق جلالة نظمه الجليل وان امكن تصحيح معناه بنوع من التأويل
ثم اقول ما ذكره الزمخشري بقوله يعني الخ مما لا حاجة اليه اصلا
فان وصف قلوبهم ههنا بالغفلة المستفادة من لاهية لا ينافي
حصول التنبيه والشعور لهم باستماع الايات والنذر فان الغفلة
المذكورة في تفسير لهى ليست تلك الغفلة المقتضية لعدم التفطن والشعور
بل هي بمعنى الترك والاعراض على ما يفصح عنه ما ذكره صاحب القاموس
حيث قال وعنه سلا وغفل وترك وذكره الجوهري ايضا حيث قال ولهيت
عن الشيء بالكسر لهيا ولهيانا اذا سلوت عنه وتركت ذكره واضربت عنه
انتهى وانت خبير بان الواقع انهم وان زال عنهم عدم الفطنة
والشعور الا انهم متصفون بالسلو والاعراض والترك والاغماض
والعلم بحقيقة الحال عند الغني
الفياض
تم
للفاضل المرحوم اخي زاده عبد الحليم افندي

في سورة الاحزاب

ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل
وكان امر الله قدرا مقدورا الغرض حقيقة في التقدير بدليل غلبة
استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها وتفرض المهر فريضة
اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز
في غيره كذا ذكره المحقق التفتازاني في التلويح فعلى هذا التقدير يكون

وجب تفسيره بهذا المعنى دون معنى الايجاب عدم وجود القرينة
الصارفة الى المجاز لا تعديته باللام كما سبق الى بعض الاوهام
لانها قد تجيء بمعنى على كما في قوله تعالى وان اسأتم فلها وقوله تعالى
فسلام لك من اصحاب اليمين وعليه قول صاحب الهداية في
باب التبرع بالصلح والمال لازم للموكل كما صرح به بعض الشراح
هناك وقال الزمخشري قسم له واوجب ولا شك ان الايجاب
الواقع في كلامه يجب ان يحمل على الايجاب اللغوي الذي يقرب معناه
من معنى التقدير والتقسيم لا على الايجاب المصطلح وان فرض
امكان تفسير الفرض به وذلك بوجهين احدهما ان المعنى المذكور
يعني مخالف لمعنى التقسيم والتقدير فالصواب ان يعطف عليه باو دون
الواو والآخر انه اخر قوله من قولهم فرض له في الديوان كذا الى آخره
عن قوله فدل ذلك على ان الايجاب معطوف على التقسيم بطريق التفسير
وانهما متحدان مآلا ومأخذا وفيما فيه قال العلامة البيضاوي سنة
ذلك سنة اراد به الاشعار بان المختار عنده انه مؤكد بفعل محذوف
مقدر من لفظه لا منصوب بالاغراء او بنحو ذلك لكنه لم يبين انه على
هذا التقدير هل هو مصدر او اسم موضوع موضعه قال ابن العطية
نصب على المصدر او على اضمار فعل تقديره الزم او نحوه او على الا
الاغراء كانه قال فعليه سنة الله اعترض عليه الفاضل ابو حيان حيث
قال قوله او على الاغراء ليس بجيد لان عامل الاسم في الاغراء لا يجوز
حذفه وايضا تقديره فعليه سنة الله بضمير الغائب لا يجوز ذلك في
الاغراء اقول ما ادعاه من عدم جواز حذف عامل الاسم في الاغراء خلاف
ما رأيناه في كتب النحو فان المفهوم منها وجوب ذلك في موضعين وجوازه
في موضع وهو ما نحن فيه واما ما ذكره من عدم جواز اغراء الغائب فمسلم
لكنه يمكن توجيهه ايضا ههنا كما لا يخفى ثم ان النصب بتقدير الزم
او نحوه ليس بقسيم للنصب على الاغراء كما يشعر به كلامه بل قسم منه قال العلامة

الز

الزمخشري والفاضل البيضاوي قضاء مقضيا وحكما مبتوتا فسر القدر بالقضاء
وقد ذكر الامام في هذا المقام فرقا بينهما حيث قال القضاء ما كان مقصودا
في الاصل والقدر ما كان تابعا له الى قوله اذا عرفت هذا فان الخير
كله بقضاء الله تعالى وما في هذا العالم من الضرر بقدر الله ويرد الفرق المذكور
ظاهر قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض
مرتين ولتعلن علوا كبيرا اذ الظاهر ان القضاء هنالك ايضا هو
القضاء المبحوث عنه ههنا غاية الامر انه ضمن معنى الايحاء فعدي
بالى وقد استعمل في الضرر ولكنه يدفع بان القضاء في تلك الآية
بمعنى الايحاء على رأيه كما صرح به هناك ثم ان بعض المفسرين فسر
القدر المقدور بالقضاء المقضي ثم ذكر الفرق المذكور وقد يفرق
بين القضاء والقدر بان القضاء عند الاشاعرة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها
على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة
فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى
يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهي المسماة عندهم بالعناية
التي هي مبدأ لفيضان الموجودات والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود
العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء قال العلامة البيضاوي
رحمه الله صفة للذين خلوا واجازه النحوي ابو حيان لكنه نص على عدم
جواز الفصل بين الصفة والموصوف بما هو اجنبي عنهما في تفسير سورة
ابراهيم عليه السلام ولا يخفى ان قوله تعالى وكان امر الله قدرا مقدورا
جملة اعتراضية لا تعلق لها من جهة النحو بقوله تعالى الذين يبلغون
فيما مضى قال الله تعالى الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا
يخشون احدا الا الله وكفى بالله حسيبا قال العلامة الزمخشري وفي
وصف الانبياء بانهم لا يخشون احدا الا الله تعريض بعد التصريح
فما قيل الاولى ان لا تعريض كما ظن لانه لم يكن ما اضمر تماما تبليغه

والقدر المقدور والقضاء والمقضي المبتوت واي اصل الكل
شيء بقضاء الله وقدره والقضاء ما كان مقصودا في الاصل
والقدر ما كان تابعا له فالخير كله بقضاء الله وما في العالم من الضرر بقدره
[illegible] فافهم [illegible]

ولذلك قالت عائشة رضي الله عنها لو كتم شيئا لكتم هذه الآية
كيف وقد قال انا اخشى الناس واتقاهم بنص اصدق القائلين
الذي ما ينطق عن الهوى فليس بشيء فان مبناه توهم التعريض
على رأي المفسرين توصيف الانبياء بتبليغ الرسالات وليس
الامر كذلك وانما منشاؤه على زعمهم توصيفهم بتجريد الخشية كما
افاده كلام الزمخشري وذلك ان تقول لا نسلم ان مبنى كلامه ذلك
التوهم بل علم ان مرادهم بالتعريض وصف الانبياء بتجريد الخشية لكنه
حمل الخشية على الخشية في امر تبليغ الرسالات لوقوعها في سياق ان يكون
المعظ الانبياء الماضين الذين كانوا يبلغون ما امروا بتبليغه الى الانام
من الاحكام ولا يخشون في ذلك الا الله ولا يصدهم عنه لومة لائم فعلى
هذا لا مساحة في تعليل منع التعريض ببيان عدم كون ما كتمه من الناس
تماما بتبليغه الا ان يقال ان معنى التعريض يوجد في مجرد توصيفهم بتجريد
الخشية ولو كان في امر التبليغ ولا يخفى ما فيه ثم ان بعض الافاضل قال
في هذا المقام فان قيل قوله تعالى ويخشونه اثبات للخشية وعموم نفيها
عن مبلغي رسالات الله ينافيه قلنا لعل المراد بالمنفي ما اذا افكر او
نظر وفي الحقيقة لا ما يعرض بحسب البشرية بادي الرأي كما قال موسى
عليه السلام انا نخاف ان يفرط علينا الخ اقول لا ورود لما ذكره راسا
اذ لا عموم في الاية حتى يتوهم المدافعة والمنافاة بناء على ان قوله
تعالى الذين يبلغون اما وصف للانبياء الماضين او مدح لهم على ما
صرح به وقوله ويخشونه ولا يخشون احدا الا الله معطوف على ذلك
فكان في حكمه وانما يتوهم العموم لو كان نظم الاية هكذا الذين يبلغون
رسالات الله يخشونه ولا يخشون احدا الا الله بدون العطف
بان يكون مبتدا وخبرا وليس فليس كيف ولو سلم العموم في الوصف
بتجريد الخشية ههنا لا يتحقق التوفيق وقد نص نفسه على تحققه
نعم لو جعل ما ذكره من الفرق وجها للتوفيق بين اثبات الخوف لموسى

عليه السلام بقوله نخاف ان يفرط علينا مع نفي الخشية عنه ههنا لاحتمل له
في الانبياء الماضين قبل النبي عليه السلام لكان له وجه ويمكن ان
يقال في الفرق ان الخشية اشد من الخوف على ما افصح عنه السيوطي في
في الاتقان حيث قال لا يكاد اللغوي يفرق بينهما ولا شك ان الخشية
اعلى منه وهي اشد الخوف فانها ماخوذة من شجرة خشية اي يابسة
وهو فوات بالكلية والخوف من ناقة خوفاء اي بها داء وهو نقص وليس
بفوات انتهى فلا يلزم من نفي الخشية نفي الخوف قال الله تعالى ما كان محمد
ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الاية قال العلامة
الزمخشري اي لم يكن ابا رجل منكم على الحقيقة وتبعه البيضاوي يعني
ان الابوة المنفية هي الابوة الحقيقية الشرعية التي تترتب عليها
احكام الابوة من الارث ووجوب النفقة وحرمة المصاهرة سواء كانت
بالولادة او بتبني من هو يولد لمثله وهو مجهول النسب وبالرضاع
واما ما قيل اراد بالولادة فلا ينافيه التبني لزيد فلا يخفى انه ناشئ
عن عدم الدراية بما هو المقصود من هذه الاية وذلك ان المقصود منها
ما ذكر في التفاسير ابطال اهتمام ان يكون النبي عليه السلام ابا لزيد
من جهة التبني وان يثبت بينه وبين زينب حرمة من هذه الجهة
لا كما زعمت العرب ظنا منهم ان المتبنى سواء كان مجهول النسب
او معروفه كالولد في جميع الاحكام وهذا الابطال لا يحصل ببيان
عدم ثبوت الابوة من جهة الولادة فانه لم يكن احد يزعمه ويتوهمه
كيف وزيد كان من رجالهم مشهور الحال ومعروف النسب عندهم وانما
يحصل المراد ببيان انه ليس ابا احد منهم بوجه من الوجوه سيما بطريق
التبني واما ما ذكره من عدم المنافاة بين نفي الابوة وكون زيد متبناه
فمبني على تقدير تعميم الابوة المنفية بالابوة بالتبني ايضا فلان
تبنيه اياه لا يستتبع ثبوت الابوة الشرعية من جهة التبني لتوقفها
على شرائط منها كون المتبنى مجهول النسب وذلك منتف في زيد

وعن هذا قال البقالي رحمه الله لا مجازا بالسني ولا حقيقة بالولادة
انتهى نهاية الامر انه سمى الابوة بالسني مجازا لكونها لغوا وجعلها من قبيل
الابوة الحقيقية لكونها بالحقيقة تشترعاد الكلام متسع ومجال ولكنا اعرضنا
عن الاكثار مخافة الاملال قال العلامة الزمخشري والفاضل البيضاوي
لانهم لم يبلغوا مبلغ الرجال واعترض في هذا المقام بعض الاجلة
الكرام عامله الله باللطف والاكرام حيث قال في الفتاوى الصبي رجل
حتى حنث في يمينه لا اكلم رجلا بكلام ويشهد له قوله تعالى للرجال نصيب
مما اكتسبوا وان كان رجل يورث كلالة وقوله عليه السلام فلاولى
رجل ذكر وفي القاموس الرجل بضم الجيم وسكونه م وانما هو اذا احتلم
وشب او هو رجل ساعة يولد ويشهد لهذا ما في القرآن والحديث
وقول الفقهاء ففي هذا الجواب بحث انتهى اقول لا يمكن ان يمنع وجود
الشهادة في كل من المسئلة والاية والحديث اما في المسئلة فان مبنى
الايمان على العرف كما هو المعروف والاصل في العبادات القرآنية هي
اللغة لا العرف فلا يصح ان يستدل بمسائل الايمان على معاني عبارات
القرآن الا يرى ان الله تعالى سمى الارض في كتابه الكريم فراشا وبساطا
وسمى الشمس سراجا وقال الفقهاء اذا حلف لا يجلس على الفراش وعلى
البساط او لا يستضيء بالسراج لا يحنث بالجلوس على الارض ولا
بالاستضاءة بالشمس لعدم العرف في الامور المذكورة وقد اعترف به
الفاضل المعترض نفسه في مواضع كثيرة من حاشيته على الهداية منها
ما ذكره في اول باب اليمين في الضرب حيث قال بل الجواب ان يقال
ليس مبنى الايمان على الفاظ القرآن بل العرف كما سبق غير مرة انتهى
فعلى هذا يحتمل قولهم الصبي رجل على انه رجل في العرف لا اللغة بدليل
قولهم حتى حنث في يمينه وقد اشار اليه البزازي في كتاب الايمان
في فتاواه اشارة تضاهي التصريح حيث قال الصبي رجل حتى حنث
في يمينه لا اكلم رجلا بكلامه لانه في الاصطلاح يستعمل في الذكر

الذي

الذي بان انه انثى من احد الثقلين انتهى فانه يفيد ان ليس مبنى الحنث
في المسئلة المذكورة على اللغة بل ان مقتضى القياس عدم الحنث بكلام
الصبي في هذه المسئلة ما لم يصرح به بقوله وان كان الصبي رجلا بناء
على ان الصبا داع الى المرحمة والتلطف تركا وفعلا قال عليه السلام
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك التكلم ترك التلطف
والترحم فيستثنى من الايمان المعقودة على الكلام الا يرى ان المرأة تعم
الصبية عرفا حتى لو حلف لا يتزوج امرأة يحنث بتزوج الصبية لكنه
لا يحنث بالتكلم مع الصبية في صورة الحلف على ان لا يتكلم امرأة صرح به
الامام السرخسي في محيطه واما الاية الاولى فلان الظاهر ان لفظة
الرجال يستعمل فيها في البالغين بناء على ان عادة الكسب حقيقة فيهم
ويؤيده انه فسر في كتب التفاسير ما كسبن بالجهاد وما اكتسبن بحفظ الفروج
وطاعة الازواج ويعضده ما ذكره البيضاوي في تفسير تلك الاية
حيث قال اي لكل من الرجال والنساء فضل ونصيب بسبب ما اكتسب
ومن اجله فاطلبوا الفضل بالعمل دون الحسد والتمني كما قال عليه السلام
ليس الايمان بالتمني فلا دلالة في ذكر الرجال في ذلك المقام على عموم
الاطفال فكان الاظهر ان يذكر بدل هذه الاية ما هو اقرب منها الى
الدلالة على المراد وهو قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان
والاقربون الاية فانه لا يحتمل فيها غير نصيب الميراث لكنه يمكن منع
دلالتها ايضا بناء على جواز ان يستفاد عموم الحكم من دليل اخر على
مع خصوص العبارة الا يرى ان اقل الجمع في الارث والوصية اثنان
استحقاقا وحجبا لكنه عندنا ليس بكون صيغة الجمع موضوعة
للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم
الجمع فجاز ان يثبت العموم للاطفال العاجزين عن الاكتساب بدلالة
النص وشمول الخطاب كما يفهم من كلام بعض المتقدمين وبعض المتأخرين
حيث قال في تفسير تلك الاية وفي عبارة الرجال ايماء الى ان قد تم

على الكسب غير مانع لاستحقاقهم فاذا كان الرجل مع قدرته على الكسب مستحقا
للنصيب فالصبي مع عجزه عنه يكون مستحقا بالطريق الاولى ولا يخفى
ان هذا الجواب يمنع دلالة الاية الكلمية التي ذكرها المولى المعترض ايضا
على تقدير ان يراد من النصيب فيها نصيب الميراث العام للصغار والكبار
كما جوزه البيضاوي وذكره بصيغة التمريض وحمل الكسب على المجاز اذ قيل
ان قيل ان الاولوية المذكورة غير ظاهرة الا بالنسبة الى من يرى مناط
التوريث العجز والاحتياج كاليونانيين حيث كانوا لا يورثون المذكور
اصلا صغيرا او كبيرا لقدرتهم على الكسب حالا او مالا واما من يقول ان
مداره حفظ المملكة ومنع العدو عن المعركة والقدرة على المطاعنة
بالرمح والسنان وغير ذلك مما لا يقدر عليها الصبيان كالعرب حيث
كانوا لا يورثون البنات والصغار من الذكور لعدم قدرتهم على ذلك
فلا مساواة بالنظر اليهم بيان توريث النسوان لمساواتهم اياهن
في عدم القدرة على ما ذكر على انه لا يبعد ان يقال سلمنا انه لم يفهم من
هذه الاية توريث الصغار لا عبارة ولا دلالة ولا ضير فيه لانه جاز ان
يكتفى ههنا بابطال احد شقي ما زعمه العرب وهو عدم توريث النساء ولا
يقصد ابطال الشق الاخر على عدم توريث الصبيان لمصلحة نقلهم عما هم
عليه من الراي الباطل والمذهب العاطل بطريق التدريج ويحال ابطال
ذلك الشق على ما يجيء بعد تلك الاية وهو قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فعلى هذا يكون ايثار الاكتفاء بابطال
هذا الشق ههنا على الاكتفاء بابطال الشق الاخر بما ذكره الاجلة العدول
وسببا للنزول واما الاية الثانية فالظاهر انه يجري فيها ايضا ما
ذكرنا من احتمال ثبوت الحكم في الاطفال بالدلالة او بالدليل الاخر فيها
شيء يأبى عن عموم الرجال للاطفال وهو ان الكلالة من لم يترك والدا
ولا ولدا والوارث غير الوالد والولد فلو عم الرجل للصبيان يلزم ان
يتضمن الاية ان يقال اذا كان الصبي الوارث او الصبي المورث من ليس له

اب ولا ابن وانت خبير بما فيه فالصواب ان الرجل ثمة مخصوص بالبالغين
واما الحديث الكريم فلان العموم فيه مستفاد من تعقيب الرجل بعبارة الذكر
اما بان يكون الرجل مجازا في المعنى العام بقرينة التعقيب ولا نزاع في جواز
التعميم مجازا واما بان يستفاد العموم من عبارة الذكر نفسها على ما يرشدك
اليه ما ذكره ذلك الفاضل المتبحر فيما نقل عنه في شرحه على الفرائض حيث قال
قوله ذكر بدل من رجل وفائدته الاشارة الى تعميم الحكم لمن لم يبلغ الى مبلغ
الرجال ولعدم اختصاص الذكر ببني آدم ذكرا واما من الخنثى بهم فقال
رجل ثم ابدل بالابدال الذكر لما فيه من وهم الاختصاص وما ذكره صاحب
القاموس بطريق الشك لا ينافي صريح كلام الزمخشري ذلك الامام الذي له
قدم راسخ في العلوم العربية وكعب شامخ في الفنون الادبية سيما وقد
تايد بظاهر قوله تعالى المستضعفين من الرجال والنساء والولدان على
احد التفسيرين وبما روى عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله
تعالى لما حكم انه لا شيء بعد لم يعطه ولده اذا كبر يصير رجالا وبعد ذلك من
كلمات الثقات على ان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ العربية بمعانيها
المجازية فيجوز ان يكون ما ذكره في القاموس ثانيا معنى الرجل مجازا وليس
الكلام فيه قال العلامة الزمخشري والثاني انه اضاف الرجال اليهم وهو لا
رجاله او رجالهم اعترض عليه فيما سيجيء حيث قيل المولى وحده عن بينة الا
اذا ثبت حديث عن النبي عليه السلام وهو لا يكون لقوله وهو لا رجاله
او رجالهم معنى انتهى حاصله انه اذا ثبت بالحديث لزوم كون ابنائه عليه السلام
على تقدير بلوغهم الى حد الرجولية انبياء يجب ان لا يكون له ابن بالغ
الى حد الرجولية لانه خاتم الانبياء بلا ريب فلا يصح القول في حق
ابنائه بانهم رجاله مع القول بالملازمة المذكورة اقول لا يخفى على
المتأمل البصير ان قوله وهو لا رجاله مبني على الفرض والتقدير بمعنى
انه لا ينتقض عموم الرجاله وان فرض بلوغهم فرض المحال ولا ضير فيه
فانه من قبيل ارخاء العنان وتوسيع الميدان وجاز ان يكون مبنيا

على فرض عموم الرجال للصبيان كما لا يخفى على ارباب الاذهان لا على كونهم
الحى مبلغ الرجال فلا يكون لما ذكره وجه اصلا واعترض بعض الفضلاء
على كلامه بوجه آخر حيث قال الخطاب للامة ولا شك ان ابناء الرسول
كانوا من امته فكانوا رجالهم اقول يمكن الجواب عنه بان الخطاب
الى من ليس بولده من بين امته فرجالهم من امته غير اولاده كما لا يخفى
قال العلامة البيضاوي في تقرير الجواب المذكور ولو بلغوا لكانوا رجاله لا رجالهم
اعترض عليه بعض المتبحرين حيث قال لا وجه لما ستعرف ان التاكيد
بقوله وخاتم النبيين لا ينتظم معه اقول ما ادعاه من عدم الانتظام
محل بحث وكلام فانه ان اراد ان في هذا الجواب تجويز ابوته لبعض
الرجال فلا ينتظم معه التاكيد المفيد لعموم النفي قلنا لا يجوز فيه
لذلك وانما حاصله انه ساكت عن ابوته لغير رجال المخاطبين نفيا واثباتا
ولو فرض بلوغ اولاده لكانوا رجاله لا رجال المخاطبين فلا ينتقض عموم
هذه الآية وان اراد انه اذا لم يفد هذه الآية عموم النفي يكون ما فرض
تاكيدا وقوله تعالى وخاتم النبيين تاسيسا لا تاكيدا قلنا الامر فيه سهل فانه
تاكيد بالنسبة الى رجال المخاطبين على ان ارادة هذا المعنى من تلك العبارة
خلاف المتبادر واجاب بعض الاجلة عن هذا الاعتراض بوجه آخر حاصله
ان كون قوله تعالى وخاتم النبيين تاكيدا لنفي الابوة ليس الا على الجواب الاول
واما على الجواب الثاني فلا يكون تاكيدا بل يكون لبيان امتداد زمان
الابوة الناشئة عن النبوة الى يوم القيام فيوجد الانتظام قال صاحب
الكشاف فان قلت اما كان ابا الحسن والحسين قلت بلى ولكنهما لم يكونا
رجلين حينئذ وهما ايضا من رجاله لا من رجالهم وشيء آخر وهو انه انما قصد
ولده خاصة لا ولد ولده لقوله وخاتم النبيين الا ترى ان الحسن والحسين
قد عاشا الى ان ينيف احدهما على الاربعين والآخر على الخمسين قال
صاحب الكشف استدل عليه بقوله وخاتم النبيين على ما سلف انه
مؤكدة وان ذلك انما يكون في الابن الصلبي لا بتها بلغا مبلغا

يستنبأ

يُستنبأ فيه النبي وبقوله الا ترى من وجه آخر وهو انهما بلغا مبلغ الرجال
فالآية تدل على انه لا يصلح ان يكون ابا احد من الرجال لا انه حال نزول
هذه الآية لم يكن ابا احد منهم حتى ينقض بهما اقول هذا تكلف بارد
وتعسف شارد فالظاهر ان قوله الا ترى من تتمة الاستدلال بالتاكيد
بالوجه الاول لتوقف فهم التمام على ذلك التنويه لا يخفى على المتامل الخبير
ثم انه يرد على ظاهر قول الزمخشري انما قصد ولده خاصة ان يقال المقصود
بنفي ابوته لاحد من رجالهم ليس الا نفي ما يلزمها من ثبوت حرمة المصاهرة
كما هو المفهوم من قوله اي لم يكن ابا رجل منكم على الحقيقة حتى يثبت بينه
وبين الاب وولده من حرمة الصهر والنكاح انتهى وذلك لا يحصل بمجرد
نفي الولد الصلبي لان حرمة المصاهرة كما تثبت بين الوالدين والاولاد
تثبت بين الاجداد والاحفاد فالآية في نفي تحقق المقام وتتمة
ما يقتضيه حسن الانتظام ان النفي يعم الاحفاد ولا يجعل مقصورا على
الاولاد اللهم الا ان يقال ان المقصود الاصلي نفي ثبوت الحرمة المذكورة
بينه عليه السلام وبين زيد لتوهم الناس ثبوتها بينهما فيكفي في ذلك ابطال
احتمال ثبوت الحرمة المذكورة بينهما من الجهة التي توهم الناس ثبوتها من
تلك الجهة والناس انما كانوا يتوهمون الحرمة ظنا منهم ان زيدا ولده لكونه
متبناه على ما ذكرنا ولم يكن احد منهم يتوهم كونه ابن ابنه فلم يتحقق الاحتياج
الى نفيه فعلى هذا يكون ابتناء نفي ابوته لاحد من رجال المخاطبين مع
حصول المقصود بنفي ابوته لزيد ليحصل ابطال وهمهم على طريق برهاني
كانه قيل لم يكن ابا رجل منكم اصلا كائنا من كان وزيد منكم فلم يكن
اباه ايضا قيل لو اقتصر على قوله ما كان محمد ابا زيد لقيل وماذا يلزم
منه فقد كان للانبياء ابناء انتهى اقول ليت شعري من ذا الذي يقول
ذلك بعد قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها فانه يعلم بان نفي
ابوته لرفع احتمال ان يكون متزوجا امراة ابنه على انه لا فرق بين
التعبيرين في لزوم ما زعمه على تقدير صحته قال صاحب الكشاف وكل

رسول الله والامته فيما يرجع الى وجوب التوقير والتعظيم له عليهم ووجوب الشفقة
والنصيحة لهم عليه لا في سائر الاحكام الثابتة بين الآباء والابناء وتبعه
البيضاوي في المآل ولا يخفى ان مرادهما الاشارة الى وجه الاستدراك
وحاصل ما ذكره انه لما نفى الله تعالى انه عليه السلام لم يكن ابا احد من
المخاطبين توهم عدم وجوب تعظيمهم عليهم وشفقته عليهم فدفع هذا
التوهم باثبات الرسالة التي يلزمها وجوب التعظيم والشفقة هذا
على ان يكون الاستدراك الذي يفيده لكن بمعنى رفع التوهم الناشي
من اول الكلام نحو ما زيد شجاعا لكنه كريم لان الشجاعة والكرم لا يكادان
يفترقان فنفي احدهما يوهم انتفاء الآخر وقد يفسر الاستدراك المذكور
بان تثبت لما بعدها حكما مخالفا لما قبلها من غير دفع التوهم كقولك
ما هذا ساكنا لكنه متحرك وما هذا ابيض لكنه اسود وعليه قوله تعالى
يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول فان نفي السفاهة لا يوهم انتفاء الرسالة
او لا انتفاء ما يلزمها من الهدى والتقوى حتى يجعل استدراكا بالمعنى
الاول وما ذكره صاحب الكشاف من معنى الاستدراك على تقدير قراءة
لكن بالتشديد يمكن ان يرجع الى هذا المعنى وبعض الفضلاء لما غفل
عن هذا وظن ان الاستدراك لا يكون الا لدفع التوهم قال معترضا
على صاحب الكشاف لقائل ان يقول الاستدراك رفع التوهم وههنا
لا توهم فلا رفع انتهى ثم انه انما قدر الخبر من عرفهم ثم فسره بقوله اي
لم يعش له ولد ذكر ليعتاد بان الخبر انما حذف لسبق علم المخاطبين به وممن
غفل عنه قال ولا لان يقول لم يقدر الخبر من اول الامر هكذا وهو ولكن رسول
الله لم يعش له ولد ذكر انتهى قال العلامة البيضاوي ولو كان لدرج بالغ لاق به
ان يكون نبيا اشارة الى ان قوله وخاتم النبيين تاكيد لعدم كونه عليه
السلام ابا احد من الرجال وقد سبقه في ذلك صاحب الكشاف حيث قال
يعني انه لو كان له ولد بالغ مبلغ الرجال لكان نبيا ولم يكن هو خاتم الانبياء
انتهى وانما قيد بالبلوغ نظرا الى ان اللياقة بالنبوة ولو في اولاد

ابن

النبي عليه السلام لا توجد لدى الصبا بل لا بد في ذلك من البلوغ الى الحلم
واشعارا بانه لا يقدح في تلك الملازمة من مات قبل البلوغ من اولاده
الكرام عليه السلام قد فاز بهذا المنصب الجليل زمان الصبا واوان
الطفولية على ما يدل عليه ظاهر قوله تعالى في حق يحيى عليه السلام وآتيناه
الحكم صبيا وفي حق عيسى عليه السلام قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا
قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا وقال الامام
في تفسير الآية الاولى والثالث ان ما اوتي يحيى عليه السلام النبوة فان
الله تعالى احكم عقله في صباه واوحى اليه لان الله بعث يحيى وعيسى عليهما
السلام وهما صبيان لا كما بعث موسى ومحمد عليهما السلام وقد بلغا الاشد هذا
وقد ذكر البيضاوي وصاحب الكشاف هذا الاحتمال من غير نكير وفيه ما فيه ثم ان
بعض الافاضل اعترض على هذه الملازمة حيث قال بعد ما نقلها عن الكشاف
هذه الملازمة غير بينة لان الكثير من اولاد الانبياء لم يكونوا انبياء بل الغالب
ذلك الا اذا ثبت حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اقول لا يخفى
على ذي طبيعة سليمة ان نبوة الاولاد نعمة جليلة على الآباء والاجداد
فاذا فاز احد من الانبياء الكرام بهذه السعادة السنية والنعمة البهية
يلزم بحسب جريان عادة الله تعالى في عدم تفضيل احد من الانبياء عليهم السلام
في شيء من الفضائل والكرامات ان ينال به النبي عليه السلام ايضا وهذا
لا يتوقف على الاطلاع بشيء مما ذكرنا ما ذكره البقاعي حيث قال ولو قضى
ان يكون بعده نبي لكان من نسله كرامة له لانه اعلى النبيين رتبة واعظمهم
شرفا وليس لاحد من الانبياء كرامة الا وله مثلها او اعظم منها وقد تصدى
للجواب بعض العلماء بوجه حيث قال الملازمة فقد استفادها من الآية
فانه لولا ذلك لما كان للاستدراك معنى لا معنى لهذا الكلام فانه
ان اراد انه لولا الملازمة لا يكون الاستدراك بقوله ولكن رسول الله
معنى فظاهر الفساد فان الاستدراك رفع التوهم الناشي من صدر
الكلام لا يدخل للملازمة المذكورة في توهم انتفاء الرسالة وما يلزمها

من وجوب التعظيم والشفقة من نفي أبوته لاحد من الرجال وان اراد
انه لولا تلك الملازمة لا يكون للاستدراك بقوله وخاتم النبيين معنى
ففساده اظهر من ان يخفى لان الملازمة المذكورة على تقدير ثبوتها
يستدعي الكتابي في نفي ابوته عليه السلام لاحد من الرجال وبين كونه
خاتم النبيين فنفي الابوة يكون بيانا لانتفاء المانع والخاتمية فكيف
يحتمل ان يكون منشأ لتوهم انتفاء الخاتمية حتى يستدرك نعم ان
الاستدراك قد يفسر بمحض اثبات الحكم المغاير على ما اشرنا اليه لكن
المجيب المذكور غافل عنه كما يتأدى عليه قوله لقائل ان يقول الاستدراك
رفع التوهم وههنا لا توهم فلا رفع انتهى فكيف يبني عليه كلامه على
ان صحة الاستدراك بالمعنى المذكور ايضا ليست بموقوفة على الملازمة
وقد حقق بعض الاجلة الكرام في منع الملازمة المذكورة حذو صاحب الكشف
خلا انه لم يتعرض الى حديث عدم الاطراد فقال ثم لقائل ان يقول
الملازمة التي ذكرها المصنف ممنوع عند الله تعالى حيث يجعل رسالته انتهى
يعني ان اللياقة والاستئهال بالنبوة لا يكونان بالنسب والحسب
بل الله اعلم بمن يستحق به ويليق كما هو مذهب اهل التحقيق اقول يمكن
الجواب عنه ايضا بان يقال نعم ان الاستحقاق الحقيقي بالنبوة من
الاسرار التي لا يطلع عليها الا عالم السر والخفيات لكن الكلام في الاستحقاق
بحسب جريان العادة والقول بالاستحقاق العادي واللياقة العادية
جار على ما هو المفهوم مما ذكره المعترض نفسه في سورة زخرف فالحاصل
ان عادة الله الجارية على عدم حجر من الاشياء على النبي عليه السلام تستدعي
ان يكون ابنه على تقدير بلوغه نبيا واعترض بعض العلماء على كلام
المصنف ههنا بوجه آخر حيث قال فيه انه يمكن ان يكون ابا لرجل لم يصل
الى سن النبوة فيكون خاتم النبيين وابا لاحد من الرجال اقول مبناه على
ان يكون سن النبوة زمانا معهودا كاربعين سنة مثلا وذا ليس بمذهب
الجمهور قال الاولى في الاعتراض على كلام المصنف ههنا ان يقال ما ذكره

لا يدل

لا يدل الا على عدم كونه عليه السلام ابا لبالغ قبل البعثة انما على تقدير
عدم جريان الملازمة المذكورة بين ولديته قبلها فظاهر واما على
تقدير جريانها فلامكان الجمع بين نبوة من ولد قبلها وبين كونه خاتم النبيين
بان يكون ابنه نبيا قبله ليجتمع فيه نبوة الابن ومعنى الخاتمية وفيه
ما فيه قال الفاضل البيضاوي مع ان المراد انه آخر من نبي يعني ان معنى
الخاتمية يتحقق بتأخر تاريخ النبوة ولا يخل به بقاء من كان نبيا
قبله الى ما بعده اقول قد ذكر بعض الاجلة الاعلام كالنيسابوري وابن
العادل والامام في بيان وجه كونه عليه السلام خاتم الانبياء الكرام
ان النبي اذا علم ان بعده نبيا آخر ترك بعض البيان والارشاد اليه
بخلاف ما لو علم ان ختم النبوة عليه فانه يكون اهدى لهم واحدى
فان يكون كالوالد لولده ليس له من احد انتهى واستجير بان هذا الوجه
كما يمنع استنباء نبي بعد الخاتم يقتضي ان لا يبقى بعده نبي اذ لو جاز ذلك
لكان معنى الاعتماد حاصلا من غير فرق اللهم الا ان تسلم الوجه المذكور
من اجاب هذا الجواب ويوجه ذلك بوجه آخر كان يقال لما كان فائدة
النبي دعوة العباد الى رب العباد وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد
واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة
وازالة الشبه والاوهام وقد تكفل النبي عليه السلام هذه الامور
على الوجه الاتم والاكمل فلم يبق بعده حاجة للخلق الى النبي لكنه لا يدفع
ورود المناقشة المذكورة على بعضهم كالنيسابوري فانه ذكر الوجه المذكور
في توجيه الخاتمية واجاب بذلك الجواب عن نزول عيسى عليه السلام
تم بحمد الله وكرمه والله اعلم
بالصواب
م

للفاضل المرحوم عزمي زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

الاية في سورة ابرهيم فهل انتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء

قوله هو بعض عذاب الله الضمير عائد الى شيء فوافق ما في الكشاف فجعل الضمير للبعض دون شيء حتى يكون المعنى بعض شيء هو اي ذلك الشيء بعض عذاب الله كما قال جار الله اذ لا معنى للقول فهل انتم مغنون عنا بعض عذاب الله وعلى هذا الوجه يكون من عذاب الله حالا لما استمرته من شيء من غير خلل في المعنى بخلافه على الوجه الاول انتهى وفيه بحث اما اولا فتحقيقه ان لفظ شيء بدل لتنكيره على معنى القلة فاذا جعل بعض عذاب الله حالا عنه يظهر كون ذلك الشيء القليل عبارة عن بعض عذاب الله لان الحال مبين فاذا اضيف البعض يكون المعنى بعض عذاب الله ولا انفهم من كون بعض عذاب الله بيانا للشيء منكر كون ذلك البعض قليلا فيفهم كون البعض المضاف الى ذلك البعض اقل منه فيؤول معنى ذلك بعض بعض عذاب الله الى قولك اقل قليل عذاب الله والمراد به المبالغة في نفي الاغناء على ما يقتضيه المقام واما ثانيا فلان المحذور الذي تفطن ذلك القائل لوروده على الاحتمال الاول حيث قال اذ لا معنى في اضافة بعض الى شيء منكر ثم بيان ذلك البعض بانه عذاب الله وارد بعينه ههنا فان قول المص والاعراب ما سبق يقتضي كون قوله تعالى من عذاب الله حالا على هذا الوجه ايضا والحال يطلق بيان في المال كما يرشدك اليه قول المص هو بعض عذاب الله على كلا التقديرين واما ثالثا فلان كون البعض حينئذ بيخ من افراد ما اضيف اليه اما ظاهر او غير واما المحتاج الى البيان هو ما وقع مضافا اليه فيكون اخذ البعضية في البيان زيادة على قدر الحاجة ولعل هذا هو الحامل لصاحب الكشاف على اختيار ما اختاره وقد ذهب ذلك على ذلك القائل بل على جميع الناظرين في المقام قوله والاعراب ما سبق يعني ان من الاولى واقعة موقع الحال والثانية واقعة موقع المفعول كما في الوجه الاول فلا يرد عليه ما قيل انه يكون بدل عام من

من خاص وهذا لا يقال لان بعضية الشيء مطلقة فلا يكون لها بعض قوله فهل انتم مغنون بعض العذاب بعض الاغناء لا يذهب عليك ان دفع بعض العذاب قد يكون بالكلية وقد يكون في الجملة بان يخفف مثلا والمراد نفي قدرتهم على دفع بعض العذاب بعض الدفع فضلا عن دفع جميع العذاب او دفع عذاب مثلا بالدفع الكلي فيكون الكلام من باب تقييد المقيد بان جعل تعلق الظرف الثاني بالفعل بعد ملاحظة تعلق الظرف الاول وتعلق الفعل به على نمط قولك اكلت من بستانك من العنب كما ذهب اليه صاحب الكشاف في تصحيح تعلق الجارين في قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا فلا يرد عليه ما قيل انه يلزم ان يتعلق ظرفان من جنس واحد دون ملابسة بينهما تصحح النسبة انتهى وكان بعض الناظرين في المقام زعم ذلك الايراد فيها ثابتا حيث خرج كلام المص عن ظاهره وحمله على وجه آخر ذكره بعض المفسرين فقال عند قوله بعض الاغناء فمن مزيدة في الاثبات والاصل اغناء شيئا الخ فالموصوف واقيم الصفة مقامه والبعضية مستفادة من شيء المنكر لا من التبعيض فانها مزيدة انتهى وانت خبير بانه بعيد عن سوق كلام المص بمراحل ثم ان هذا الكلام غير موجب لكونه استفهاما فيكون من فيه زائدة على ما قيل موافق لقول الجمهور من انها تزاد في الكلام الموجب على ان الاستفهام ههنا انكاري ولهكما احكام النفي على ما صرحوا به فقول ذلك القائل مزيدة في الاثبات ليس له وجه ظاهر فليتدبر تم ما علقه المولى الفاضل المرحوم عزمي زاده على تفسير القاضي البيضاوي رحمه الله رحمة واسعة

في سورة الرعد وجعل فيها رواسي وانهارا

قوله والتاء للتانيث على انه صفة اجبل لا يذهب عليك ان وصف جمع الكثرة للفظ بنظم اصعاف عدد جمع القلة لان اللفظ وان اريد بجمع القلة منتهى ما يصح ان يطلق هو عليه فهذه المرتبة يصح

ان يقال اجبل راسية وجبال رواسي فاما ان يراد بالجبال الاجبال جمعا
جمعا فاذ بعيد احد ولا يتوقف تحقيق مراد المصنف على التزامه فقول
من قال تعريضا له فلا حاجة الى ان يجعل مفردها صفة لجمع القلة اعني
اجبلا و تعبير في جمع الكثرة اعني جبالا لان انتظامها الطائفة من جموع
القلة و تنزيل كل منها منزلة مفردة كما قيل فرية بلا مرية و ايضا
تبين حال ما انبنى عليه من قول ذلك القائل على انه لا مجال لذلك فان
جمعية كل من صيغتي الجمعين انما هو باعتبار الافراد التي تحتها لا باعتبار
انتظام جمع القلة للافراد وجمع الكثرة لجموع القلة فكل منهما جمع
جبل لا ان جبالا جمع جبل انتهى على انه لو سلم لم يتوقف صحة هذا التوجيه
على ان يكون المراد بالجبال الاجبال جمعا جمعا لا يرد عليه ما ذكر
اذ يكون الكلام حينئذ من قبيل قولك الجماعة او تلك الاشخاص اقوام
او قبائل فان لفظ الجمع لا يخرج بذلك الاعتبار عن الدلالة على
الاحاد غايته ان يعتبر كل اجبل راسية صنفا واحدا يكون مخصوصا
بقطر واحد مثلا واين هذا من انتظام جمع الكثرة لجموع القلة
فليتدبر فانه مما علقه المولى المرحوم عزمي زاده على نور الوصي رحمه الله رحمة واسعة

في سورة الرعد هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا

قوله او على العلية بتقدير المضاف الخ وقيل او مفعول لهما على انه
المخاطبين رائين لان اراءتهم تتضمن رؤيتهم والخوف والطمع من
افعالهم من حيث انهم فعلوا الفعل المعلل الذي هو الرؤية فرجع المعنى
الى معنى قعدت عن الحرب جبنا انتهى ورد بانه لا سبيل اليه لان ما وقع في
معرض العلة الغائية لا سيما الخوف لا يصلح علة لرؤيتهم ولا يذهب
عليك ان صاحب الكلام المذكور لم يصرح في اثناء تقريره بان الاية
على هذا الوجه يكون من قبيل قولك قعدت عن الحرب جبنا وكما يمكن
ان يكون ما وقع مفعولا له حاملا على الفعل وموجودا قبله وهذا القسم
قسيم لما جعل في معرض العلة الغائية ومثاله المشهور ضربته تاديبا

فلا وجه للرد عليه بهذا الوجه وما قيل من منع التعليل على قول
ذلك القائل مثله في لام العاقبة ليس بكلام مرضي فان تضمن المفعول
لاجله بمعنى لام العاقبة لم يقل به احد ولا يساعده موارد الاستعمال
بقي ههنا بحث وهو ان مقتضى تطبيق الاية بنحو قعدت عن الحرب جبنا
كما قاله ذلك القائل وهو ان يكون الخوف والطمع مقدمين في الوجود
على الرؤية وليس كذلك بل هما انما يحصلان من الرؤية ويمكن
ان يقال المراد بكل من الخوف والطمع على ما قاله ما هو من الملكات
النفسانية كالجبن في المثال المذكور ويصح تعليل الرؤية الحاصلة
من الاراءة بهما يعني ان الرؤية التي تقع باراءة الله سبحانه انما كانت
لما فيهم من الخوف والطمع اذ لم يكن في جبلتهم ذلك الملكات لتلك
الرؤية فائدة فليتدبر مما علقه المولى المرحوم على العلامة البيضاوي

والذي جاء بالصدق اولئك هم المتقون في سورة الزمر

وصدق به

قوله وقيل هو النبي والمراد هو ومن تبعه الخ كذا في الكشاف وهذا
كما في قولهم نزل الامير موضع كذا فان المراد منه بطريق الالتزام هو
الامير ومن تبعه لا ان لفظ الامير عبارة عن الامير ومن تبعه وهذا
كما في قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب فان المذكور فيه هو موسى
عليه السلام فقط وقومه مذكورون تبعا كما في مسالة الامير ولهذا جمع
الضمير لقوله تعالى لعلهم يهتدون بذلك الاعتبار كما افصح عنه
صاحب الكشاف حيث قال واللفظ على هذا مفرد لفظا ومعنى والاتباع
داخلة بدلالة السياق واذا جرى ذلك في العلم في نحو ولقد آتينا
مع قوله لعلهم يهتدون ففيما نحن فيه اهون فقول من قال في
تقرير هذا الوجه الموصول عبارة عن رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ومن تبعه كما ان المراد في قوله تعالى ولقد آتينا موسى
فيه من التقصير ما لا يخفى الا يرى الى قول صاحب الكشاف في تقرير
والذي جاء بالصدق وصدق به هو رسول الله صلى الله عليه وسلم

جاء بالحق وامن به ولا اراد به اياه ومن تبعه كيف لا واحدى الجملتين
الواقعتين صلة لا يصلح ان يكون صفة لمن تبعه فان المجي بالصدق
وهو القرآن انما يتصور في شانه عليه الصلوة والسلام ثم اذا
تحققت ما قلنا يظهر لك فساد ما قيل في بيان قول المص والمراد هو
ومن تبعه ظاهرة ان اللفظ مفرد او زيد به معنى الجمع مجازا الا
ان يكون الاية التي شبه بها كذلك محل نظر بل الظاهر ان الضمير
لبني اسرائيل المفهوم من ذكره وهو خارج عن مرجع الضمير فانه فانه يقطع
الاهتداء انتهى ثم ان الاستدلال على كون موسى عم خارجا عن مرجع الضمير
بانه مقطوع الاهتداء غير صحيح فان الاهتداء له مراتب كالتقوى
فالرسل يجوز ان يكون لهم اهتداء مخصوص يليق بشانهم من تحمل مشاق
الدعوة والاخذ بالرفق وترك الدعاء على قومهم بنزول العذاب كما وقع
من يونس عليه السلام وهو غير مقطوع به بعد على انه يجوز ان يكون ذكر
تلك الاية ههنا بطريق التنظير من حيث ان ذكر النبي في حكم ذكر قومه ايضا
ولا يلزم منه رجوع ضمير لعلهم يهتدون الى موسى وقومه بل الى قومه
فقط وان كان فيما نحن فيه عايدا الى النبي وقومه وهذا لان المذكور
بضمير الجمع فيه هو الاهتداء وفيما نحن فيه هو التقوى ووصف الانبياء
بالتقوى اظهر من وصفهم بالاهتداء كما لا يخفى ويكون الكلام في قوة
ان يقال اتينا موسى الكتاب لدعوة بني اسرائيل لعل بني اسرائيل يهتدون
وبه يحصل التوفيق بين كلام المص ههنا وبين قوله في تفسير تلك الاية لعل
بني اسرائيل ثم من العجب ان كلام صاحب الكشاف في قوله تعالى ولقد اتينا
موسى الكتاب صريح في تقدير المضاف حيث قال اي قوم موسى وان ذلك
من غلط به في هذا المقام وقد غفل عنه نقدة كلام مع علو كعبهم في
الوصول الى غور مرامه ثم اذا كان المراد باهتدائه عليه السلام هو الاهتداء
المتعلق بارسال الكتاب على يده وانفاذ حكمه على ما يليق كما اشرنا اليه
لا يلزم مما ذكر عدم اهتدائه عليه السلام قبل نزول التورية كما ظن فاما

على كون لعلهم يهتدون مخصوصا ببني اسرائيل على ما صرح به المص فلا
فلا يتوجه هذا الاشكال فليتدبر قوله في الجنة يعني ان المراد بقوله تعالى
ما تشتهون المشتهيات كما قالوا في تفسير قوله تعالى في سورة النحل لهم
فيها ما يشاؤون وآيات القرآن يفسر بعضها بعضا فلا يرد عليه ما قيل
انه في الاخرة لا في الجنة فقط لما ان بعض ما يشاؤونه من تكفير السيئات
والامن من الفزع الاكبر وسائر اهوال القيمة انما يقع قبل دخول الجنة انتهى
وليس في سياق الاية ما يستدعي اخذ هذه الاشياء في معنى الاية حتى
يكون صارفا للكلام عما اختاره المص ومن ادعى ذلك فعليه البيان
قوله تعالى ليكفر عنهم قيل هو متعلق بقوله تعالى لهم ما يشاؤون لكن
لا باعتبار منطوقه ضرورة ان التكفير المذكور لا يتصور كونه غاية
لثبوت ما يشاؤون لهم في الاخرة كيف وهو بعض ما ثبت لهم فيها بل
باعتبار فحواه ولا يذهب عليك ان مبنى قوله ضرورة ان التكفير
الخ على ان يكون الغاية في الاية على الاحتمال المردود وهو قوله تعالى
ليكفر الله عنهم اسوأ الذي عملوا بقطع النظر عن قوله تعالى ويجزيهم ودونه
خرط القتاد والتجاء الى تمام كلامه ايضا مبني على ان يكون الغاية
هو مجموع التكفير والجزاء كما يظهر من تقريره فالتزام ذلك فيما قبله
لا فيما رده غريب جدا ثم انه ليس في كلام المص التعرض بمتعلق قوله
ليكفروا في تفسير ابن العادل اما نصه وفي تعلق الجار في ليكفر الله وجهان
احدهما انه متعلق بمحذوف اي يسر لهم ذلك ليكفر والثاني ان يتعلق
بنفس المحسنين كانه قيل للذين احسنوا ليكفر اي لاجل التكفير انتهى
مما علقه المولى المرحوم على تفسير العلامة القاضي البيضاوي بيض الله وجهه
الاية في سورة الجن وقوله تعالى عز وجل فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسوله قوله اي على الغيب المخصوص به علمه الذي يظهر من قوله
فيما بعد لعلم بعضه هو ان يكون الغيب في الاية محمولا على العموم لكونه
اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفاه وبعد فقد قال الامام البيضاوي عند قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
فلا يطلع على الغيب المخصوص به علمه الا من ارتضى لعلم بعضه حتى يكون له معجزة من رسول بيان لمن واستدل به على ابطال الكرامات وجوابه
تخصيص الرسول بالملك والاظهار بما يكون بغير توسط وكرامات الاولياء على المغيبات انما يكون تلقيا من الملائكة انتهى اقول

ويكون الكلام لسلب العموم كما في شرح المقاصد ولا ينافي ذلك تخصيصه بالمخصوص علم غاية ان يكون العموم للغيب المخصوص وذلك التخصيص مستفاد من اضافته الى ضمير الله سبحانه وكذا قاله صاحب الكشف ولكل غيب الخاص المطلع عليه بل بعضه واقل القليل منه فرد المفهوم على غير هذا النوع الخاص من الغيب لا منع من اطلاع الله غير الرسول عليه انتهى ثم ان الاستثناء على هذا الوجه منقطع وقد ذكروا في الاية وجها آخر يحصل به ايضا تبكيت الخصم هو ان لا يكون الغيب للعموم بل مطلقا او معينا وهو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسول من الملائكة والبشر ويكون الاستثناء متصلا كذا قرره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد الا انه لما لم يتعرض في صورة كون الاستثناء منقطعا لتقييد الغيب بما قيد به المص وصاحب الكشف وقال عند بيان حاصل المعنى اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض ورد على ظاهره ان تخصيص المرتضى من الرسل باطلاع بعض الغيب مطلقا يوهم بطريق المفهوم عدم اطلاع الاولياء وعلى بعضه ايضا وهو خلاف المذهب فيحتاج في دفعه الى تحمل آخر مثل ان يقال ان مساق الكلام في الانبياء بخصوصهم بخلاف ما اذا كان الغيب مقيدا من اول الامر بما ذكر فان اطلاع الاولياء على غيب المخصوص علمه به لا يريد احد لا كلا ولا بعضا ثم ان قول المص هذا مع ما بعده المذكور في تضاعيف تفسير الاية اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم على ابطال كرامات الاولياء بهذه الاية على ما سيجيء من تعليل وجوابه تخصيص الرسول بالملك والاظهار بما يكون من غير توسط الخ ولعل هذا هو المختار عنده والمعتمد في الجواب الاتي على القوم كما ستانس ذلك من التفسير الكبير وشرح المقاصد وحاصل هذا الجواب ان يراد بالغيب ما ذكره به وبالرسول رسل البشر كما يدل عليه قوله حتى يكون معجزة وذلك لان هذه الاية وقعت كالدليل لما قبلها من قوله تعالى قل ان ادري اقريب ما توعدون ام يجعل له ربي امدا اذ المقصود بالسوق والله اعلم هو ان عدم

علمه عليه السلام بالغيب المخصوص المذكور فيما قبلها ليس بشين في شانه عليه السلام بل هو على عادة الله الجارية بينه وبين من ارتضاه لبعضهم تعليم بعض الغيب حتى يكون اخباره به معجزة له ولذا احمل المص لفظ الغيب على العموم مع كون الاستثناء منقطعا مع امكان حمله على وقت وقوع القيمة وتخريج الاستثناء على الاتصال على ما هو الاصل كما مر فاما الجواب الاتي فحاصله ان الاستدلال بالاية على ابطال الكرامات الاولياء وانما يتم ان لو يحقق كون المراد بالرسول رسل البشر والملائكة جميعا او رسل البشر فقط وبالاظهار الاظهار مطلقا بواسطة اولا وكلاهما ممنوع اذ يجوز ان يخصص الرسول برسل الملائكة ولا يراد بالاظهار الاظهار بلا واسطة ويكون المعنى فلا يظهر بلا واسطة على غيبه احدا الا رسل الملائكة ولا ينافي ذلك اظهار الاولياء على غيبه لانه لا يكون الا بواسطة الملائكة كما صرح به المص وهذا هو الظاهر المتبادر من كلامه وان كان المنع ينافي ايضا بحمل الرسول على رسل الملائكة فقط كما في التفسير الكبير او بحمل الاظهار على الاظهار المقيد فقط كما في شرح المقاصد وذلك فان تمام كلام الخصم لما توقف على صحة مقدمتين معا كما عرفت فالجواب عنه بنقض مجموعهما معا او بمنع احديهما فرادا فالمذكور في كلام المص هو الاحتمال الاول وقع في كلام الرازي احد شقي الاحتمال الثاني وفي كلام التفتازاني الشق الاخر منه والكل وجه وان كان يمكن حمل كلام المص على جميع الاحتمالات الثلث ايضا بتعسف ما فاذا تحققت ما قلنا تبين لك ان ما قيل من انه لو جعل تخصيص الرسول بالملك والاظهار بما يكون بغير وسط جوابا واحدا يكون مخالفا لقوله فيما سبق حتى يكون معجزة له غير مسلم كيف وما ذكره في اثناء الاية على ما قلنا جواب مستقل ما سنذكره بعد تمام ما جواب مستقل آخر وكان ينبغي ان يلاحظ كل منهما مع قطع النظر عن الاخر واخر العبارة بعد ما ظهر المراد سهل كما لا يخفى وكذا ما قيل من انه مقتضى لزوم الواسطة للاظهار للانبياء عليهم السلام وهو غير صحيح لقصة المعراج وغيرها انتهى اذ يجوز ان يكون

مدار ذلك الجواب على عدم تعين المراد بالغيب ايضا مما دام لم يتعين كون
المراد به شيئا علم جريانه بينه تعالى وبين انبيائه عليهم السلام بلا
واسطة وبتحقيق لا يرد نقضا على ذلك اذ من الجائز ان يراد به غيب
مخصوص كوقت وقوع القيمة مثلا والا يكون المراد ذكر بينه تعالى
وبين انبيائه عليهم السلام بلا واسطة وان هذا من سنة الله الاكثر النقد
كما هو المحذور وبهذا البيان الواضح يظهر لك ان كلام المص هنا
من الخلل خال وليس فيه شائبة الاخلال كما ظن بخلاف تطبيق قوله في
الاظهار بغير وسط لما سبق على ما ارتضاه ذلك الفاضل حيث قال
وكان الوجه الاكتفاء بالجواب الثاني غير منات بعد اذ المرجح
المصلحة فيه هو كون الاخبار عن الغيب معجزة له ولا يذهب عليك
ان ذلك لا يتوقف على كون الاظهار من الله تعالى عليه بلا واسطة
بل الواقع خلافه وكيف لا وهو امر لا يظهر اثره للذين يراد به التحدي
لهم ففائدة التقييد به غير ظاهرة بالنسبة اليهم وح لا ينبغي ان يكون
مدار الكلام المص على تقييد الاظهار في الآية بذلك كما يلزم من سوق
ذلك القائل وهذا ظاهر على ان حاصل المعنى ح ولا يظهر بلا واسطة
على غيبه احدا الا من ارتضى من رسل البشر فيرد عليه ان رسل الملائكة
ايضا قد يطلعون على غيبه بلا واسطة لا محالة الا ان يقال ان
الرسول على هذا الاحتمال يعم رسل البشر ورسل الملائكة وبه ايضا
يتأتى المقابلة بين قوله بتخصيص الرسول بالملائكة بما ينبئ لفظ التخصيص
عن كون المراد ذلك لا يقال يجوز ان يكون ملاحظة هذا المحذور ايضا
من جملة الخلل والاخلال عنده لانا نقول وكان الوجه الاكتفاء بالجواب
الثاني يأبى عنه فليتدبر ثم ان مراد المص بابطال الكرامات ابطالها
في الجملة فان الجمع المحلى باللام انما يدل على الجنس وذلك لما ان هذا
الاستدلال مخصوص بابطال نوع من الكرامة وهو الاخبار بالمغيبات كما
صرح به في شرح المقاصد وليس هذا بقادح في حكم المقام لان مدعى

انما اختار في التفسير وقت وقوع القيمة فانه احتمال معقول بل هو متعين على غرض بقرينة السياق كما يظهر من التفسير الكبير وشرح المقاصد وانه لا مجال الكلام [illegible] منه

الفاضل هو المولى [illegible] رحمه الله

كلام مبني على المحكي عن [illegible]

معاشر اهل السنة هو حقية كرامات الاولياء جميعها والادلة المسوقة
من جانب الخصم على ابطالها اكثرها بعضها يدل على ابطال جميعها وبعضها
على ابطال بعضها وهو الاخبار بالغيب اذ به يحصل بطلان ما ادعاه
من حقية جميعها فلا يرد عليه ما قيل فيه انه لا دلالة فيه الا على ابطال
كرامة علم الغيب لا غير انتهى من غير حاجة في دفعه الى التشبث بعدم
القائل بالفصل كما لا يخفى نعم لو كان استدلالهم على ابطال كرامات الاولياء
منحصرا فيه وليس كذلك كما عرفت هذا ما تيسر لنا عند حط الحد هذا
المقام والعلم عند علام الغيوب تعالى شانه عن الظنون والاوهام
مما علقه المولى الكرمي على تفسير القاضي رحمه الله رحمة واسعة في سورة يونس
قوله ومحل الذين آمنوا النصب والرفع على المدح او على وصف
الاولياء فالنصب على وجهين على المدح بتقدير اعني او على وصف
الاولياء على لفظه وكذا الرفع احدهما ان يكون على المدح بتقدير هم
او على وصف الاولياء على المحل كما قرره القطب في حاشية الكشاف
قيل في كونه صفة للاولياء تأمل لان الظاهر ان الفصل بينهما بالخبر ممنوع انتهى
قلت هذا اعتراض منه على الزمخشري والبيضاوي وابو حيان بل على عامة
المعربين من غير مستند له في منع المسئلة بل مع كون القوم مصرحين بجوازه
قال ابو حيان في الارتشاف قد يجوز الفصل بين المنعوت ونعته بما لا يتمحض
مباينة فلا يجوز نحو قال ومما يجوز به الفصل الخبر نحو زيد قائم العاقل
انتهى وهو الخبر الذي الموصوف مسند اليه كما يظهر من مثاله وبه انتقد
كلام ابن مالك ونقده كلامهم جميعا وانت خبير بانه لا فرق في مثل هذه الاحكام
بين وجود النواسخ وعدمها والحمد لله على التوفيق قوله او على الابتداء
وخبره لهم البشرى ان عطف على قوله او على وصف الاولياء كما هو الظاهر
يلزم اشتراك ذلك الوجه في النصب ايضا وليس كذلك وان اريد العطف على
على احد الشقين المندرجين في ضمن اعني النصب فلا يساعده القوانين
العربية فالواجب ان يكون التقدير او رفع على الابتداء يعني او على

[illegible] وشرح المقاصد ان ادلة الخصم [illegible] على ابطال جميعها [illegible] على ابطال بعضها [illegible] وهو الاخبار بالغيب [illegible] عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا [illegible]

[illegible] هو المولى اسعد جلبي [illegible] الاشتقاق لابن [illegible]

قوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون

[illegible]

مساق الكلام فان نعتين الموصول للابتدائية وتعيين لهم البشرى الجزية لدليل على كون الموصول فرعاً بحيث لو يكون فوقه دليل ثم انه ينبغي ان يجعل ذلك معطوفا على مجموع قوله نصباً ورفع والتقابل بين المعطوف عليه والمعطوف من جهة ان الكلام المذكور على الاول لمن تمت ما قبله وعلى الثانى كلام مستأنف وايضا من جهة ان الاول يتضمن اعرابين كل منهما يخرج على وجهين بخلاف الثانى فانه اعراب واحد يخرج على وجه واحد ولا يلوح بالبال فى تصحيح هذه العبارة غير ذلك والله عنده علم الصواب مما علقه المولى المومى اليه على تفسير العلامة البيضاوى

في آخر سورة البقرة

قوله وقرا حمزة ان تضل على الشرط فتذكر بالرفع قال فى الكشاف كقوله ومن عاد فينتقم الله قال العلامة التفتازانى فالفعل مجزوم والفتح لالتقاء الساكنين والفاء فى الجزاء لتقدير المبتدأ وهو ضمير القصة او الشهادة ولا يخفى عن تكلف بخلاف قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه انتهى قلت لا يذهب عليك ان تقدير ضمير القصة مرفوعا شاذ لا مساغ لتخريج الاية عليه فلو وجه للتعبير عن محذوفه بالتكلف مع انه لم يخلو من جهة غيره واما الاخر فقد ذكره الطيبى وصاحب الكشف والقطب وتكلفه من جهة انه ليس فى الجملة الواقعة جزاء عن الضمير المحذوف ضمير يرجع اليه كما هو الشرط فيتقدر مثلا فتذكرها احديهما الاخرى كما ابان عنه كلام القطب على ان الشهادة عبارة عن الاداء وليس ما تذكره احدى المرأتين للاخرى ذلك بل ما يشاهد لهما عند التحمل وقال الطيبى والاولى ان الضمير للذاكرة واحديهما مظهر وضع موضع المضمر انتهى وقال صاحب الكشف والقطب والضمير للذاكرة واحديهما بدل عنها او عن الضمير فى تذكر انتهى قلت الذى وجه هذه القراءة به لا هو ابو على الفارسى وتقديره فهما تذكر احديهما الاخرى والذكر العائد الى المبتدأ المحذوف الضمير فى قوله احديهما كما ذكره السفاقسى وعليه كلام

كلام العلامة التفتازانى

كلام على عامة شراح الكشاف الطيبى وصاحب الكشف والقطب الرازى والعلامة التفتازانى وغيرهم

منتجب الدين الهمدانى وكلام الشيخ الامام نور الدين النحوى فى اعرابهما للقرآن وانما نشاء ذهاب نقدة الكشاف ايدى سبا من عدم تفطنهم لذلك وحملهم التمثيل بقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه على تقدير الضمير مفردا وهذا غفلة منهم على تقدير ابى على وكلام صاحب الكشاف يحمل بل ينبغى ان يحمل على ما قررناه والتمثيل بالاية انما هو من جهة تقدير ضمير بعد الفاء بحسب ما يقتضيه المقام لا من جهة خصوص الضمير افرادا او تثنية والحمد لله الذى هدانا منه الرشاد وما يلهم الصواب الا من اراده ثم الظاهر ان يكون احديهما الثانية فى الاية مفعولا والاخرى فاعلا وليس هنا من قبيل ضرب موسى عيسى كما زعم العلامة التفتازانى حتى يتعين وجعل الاول فاعلا والثانى مفعولا بل من قبيل اكل الكمثرى موسى فان سبق احديهما بغير ان نسبة التذكير الاول رافع للالتباس ويتعين ان يكون الضالة هى الاخرى اذ لا موجب للعدول عنه والسبب فى تقديم المفعول على الفاعل التنبيه على الاهتمام بتذكير الضالة لا كما قيل ومما قيل يصح ان يقال فتذكرها الاخرى فلا بد من نكتة فقد اجيب عنه بانه للتصريح بان من تذكرها الاخرى هى الضالة ولعل ما قررناه من كون المقدر هما يقتضى بكون التركيب على هذه الكيفية فلا عدول عن الظاهر حتى يقع حاجة الى بيان نكتة فليتدبر مما علقه المولى المومى اليه على تفسير العلامة البيضاوى رحمه الله

في سورة هود

قوله وقيل انه معطوف على موضع باسحق او على لفظ اسحق وفتحته للجر فانه غير منصرف ورد للفصل بينه وبين ما عطف عليه بالظرف قلت الذى يظهر ان الرد المذكور متعلق بالوجهين ويدل عليه سياقه حيث نقلهما بصيغة التمريض بعد ما ذكر ما هو المختار عنده وعند الزمخشرى فى تخريج تلك القراءة وهو موافق لكلام ابى البقاء حيث قال وفى وجهى العطف قد فصل بين يعقوب وبين الواو العاطفة وهو ضعيف عند عدم قوم انتهى ومبناه على مسالة خلافية قال ابو حيان فى الارتشاف حرف العطف ان كان على حرف واحد كالواو

فائدة وجوب تقديم الفاعل على المفعول اذا انتفى الاعراب فيهما اما هو اذا لم يكن هناك قرينة كما يظهر من عبارة الكافية الحاجبية اذا انتفى الاعراب منهما والقرينة

كلام العلامة التفتازانى

قوله ومن وراء اسحق يعقوب الاية

والفاء فلا يجوز الفصل بين الفاء وما عطف الا بقسم ولا ظرف ولا مجرور
الا في ضرورة الشعر نص على ذلك اصحابنا ثم قال ابن مالك وهو قول ابي
علي ثم قال واجاز ذلك الفراء في قوله تعالى ومن وراء اسحق يعقوب
تعالى ينوى به الخفض فيكون معطوفا على باسحق وقد فصل بينهما بالجار
والمجرور الذي هو ومن وراء اسحق والعطف بالواو انتهى ثم قال ابو حيان
في سورة يوسف عند قوله تعالى ومن قبل ما فرطتم في يوسف ان قول
الزمخشري في تجويز الفصل بالجار والمجرور بين حرف العطف الذي هو على حرف
واحد وبين المعطوف ليس بجيد لانه يصير نظير ضربت زيدا وبسيف عمرا
واذا تدبرت هذا التفصيل تجزم بان هذا الرد ليس له تعلق بخصوصية
كون المتعاطفين مجرورين وان استثنا صورة الجر عن الجواز كما
وقع من ابن مالك حيث قال وهو جائز في الكلام المنثور الا ان يكون
المعطوف اسما مجرورا لم يخرج نحو مررت بزيد ومن بعد عمرو انتهى
طريقة اخرى في المسئلة وعليها قول ابن هشام في المغني حيث لا يجوز
الفصل بين العاطف والمعطوف على المجرور كمررت بزيد واليوم عمرو
انتهى ثم ان كلام الزمخشري على الجزم بجواز ذلك في سورة يوسف عند
قوله تعالى ومن قبل ما فرطتم في يوسف وتبعه المصنف هنالك وسكت عن
ذكر هذا الرد ان المتعاطفين منصوبين لكنه لم يتعرض لعنوان النصب
بل ذكره بلفظ ذكره ههنا به فهو ايضا محمول على عموم المسئلة للصور
الثلث كما هو الموافق لكلام ابي البقاء حيث قال ههنا وقد بينا في سورة
النساء ان منع ذلك ليس بشيء والكلام ههنا لك ليس في المجرورين
وغايته انه اقتفى المصنف في سورة يوسف اثر الزمخشري واجرى كلامه
في الجواز ونقل ههنا ما ذكر في رده بصيغة التمريض ولا باس برد كلام
ابو حيان ايضا في سورة يوسف على منعه على الاطلاق كما يشهد به
تمثيل بصورة النصب والحاصل ان صاحب الكشاف وابا البقاء ومكي
ابن ابي طالب والمصنف على تجويز ذلك على الاطلاق وكلام ابي حيان

أي في سورة النساء

وابن عصفور على منع ذلك على الاطلاق وقد نسبه بعض الذين الى المتجه الى
الى سيبويه والاخفش ومن وافقهما كما يجيء والعمدة في ذلك عليه
فاما تجويز ذلك في المرفوعين والمنصوبين دون المجرورين كما وقع
من ابن مالك وابن هشام والرضي فهو طريقة اخرى وكلام البيضاوي
في المقامين ليس عليها كما يدل عليه عبارته وسياق كلامه كما نبهناك
عليه وقد نص مكي ابن ابي طالب في سورة هود على ان هذا العطف
يجوز في صورة الجر عند الكسائي ولا يجوز عند سيبويه والاخفش
الا بتكرير حرف الجر انتهى قلت فما ذهب اليه ابن مالك والرضي وابن
هشام هو موافق لمذهب سيبويه والاخفش ومشى على اثرهما فما
ينبغي استحصاره في هذا المبحث ان محل الخلاف ما اذا لم يكن العامل
معطوفا بل يكون معمولا من غير عطف العامل المعطوف كما يظهر من
كلام الرضي فمن وراء في سورة هود حال من يعقوب قدم عليه لكونه
ظرفا والعامل في الحال هو العامل في صاحبها وكذا الحال في ومن قبل في
سورة يوسف ومن في الارض في سورة الطلاق ثم ان ما قام من
ان العامل ههنا اما الفعل مع الجار او الجار فقط فالظاهر فيه ناظر
الى الوجهين تداركا لما جزم به من ان الرد متوجه اليهما لا الى
الاخير فقط كما ظن وفيه ان كون العامل في صورة العطف على المحل
هو الفعل مع الجار مخالف لقواعدهم المقررة وقد تكلم طالب فذلك
بتصحيح النقل كيف وقد قال ابن جني في احكام الحروف فما كان في
موضع النصب هو الجار والمجرور جميعا يدل عليه ان العرب تنصب
ما عطفته على الجار والمجرور لانهما جميعا منصوبا الموضع وذلك
قولهم مررت بزيد وعمرا انتهى ومقتضى ذلك كون عامل النصب
في المحل هو الفعل فقط ولا يلزم ان يكون الحرف عاملا ومعمولا
وانت خبير بان اختيار هذا التعسف منشاؤه الجزم بتوجيه
الرد المذكور الى صورة كون المتعاطفين مجرورين وقد عرفت ما فيه

على انه ذكر فى سورة الطلاق عند قوله تعالى ومن الارض مثلهن
منع ذلك مطلقا فى ذلك اتباعا لابى حيان حيث رد على الزمخشرى
تجويزه العطف المذكور فى صورة النصب ولم ينطق به هنا ثم
ان من خصص الرد بالوجه الاخير لعله انما تصدى لذلك تحنبا
عن هذا المحذور ومنشأ ما قاله ايهامه كون الكلام على مرتبة العاطفين
وقد عرفت ما فيه ثم ان ابن هشام ايضا ممن رد هذين الوجهين
على ما قرره شراح كلامه اما الاول فلان شرط العطف على المحل
امكان ظهوره فى الفصيح كقوله معاوى اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال
ولا الحديدا وههنا ليس كذلك واما الثانى فلانه لا يجوز الفصل
بين العاطف والمعطوف على المجرور كمررت زيد واليوم عمرو وهو
فى الثانى جار على مسلك ابن مالك ثم ان قول صاحب الكشف حيث
قال واما الجر فلا لمكان الفصل بين نائب الجار ومجروره وهو ابعد منه بين
الجار والمجرور انتهى لا يقدح فيما ذكرناه وغايته ان يجعل فى صورة
الجر علتان وكم من نظيره فى المسائل النحوية وقد افصح عما قلنا الشيخ
منتجا لدين الهمدانى فى الغرر حيث جعل المانع فى صورة العطف
على المحل الفصل بين العاطف والمعطوف بالظرف مطلقا وفى صورة
كونه مجرورا عطفا على اللفظ لزوم اعادة الجار فيما اذا فصل بين العاطف
والمعطوف بالظرف ثم قال ان الاول جيث عند صاحب الكتاب وابى الحسن
وموافقيهما والثانى ليس بالمتين عند صاحب الكتاب ثم ان المذكور فى
عدم تجويز الفصل بين الواو العاطفة ومعطوفها فى صورة الجر كون الواو
نائبا عن الجار فكما لا يجوز الفصل بين الجار ومجروره لا يجوز بين العاطف
ومعطوفه كما صرح به الرضى وغيره واما اعتبار عدم جواز ذلك
اولا فى المعطوف عليه بخصوصه ثم قياس المعطوف عليه كما وقع من بعض
المحشين ليس له حاصل وكانهم اغتروا فى ذلك بظاهر عبارة الكشف المنقول
فيما سبق مع كونها مطابقة لما قلنا عند التحقيق فان قوله ابعد منه

بين

بين الجار والمجرور محمول على العموم كما هو مقتضى كلام القوم ثم ان قول المحشى بين
ما عطف عليه مشكل قيل فى توجيهه عطف على صيغة الماضى والمراد بما عطف
هو العاطف انتهى وانت خبير بان ركاكة قوله عليه باق على ذلك فلو ارجع ضميره
الى المعطوف عليه كما تقتضيه المعنى يكون فى كلامه تفكيك شنيع واما ما
قيل فى توجيهه اى بين المعطوف وهو يعقوب وبين ما عطف عليه وهو اسحق
بالظرف وهو من وراء اسحق اى يوجب الفصل لكن لا من حيث انه فصل بين
المتعاطفين بل لاستلزام الفصل بين حرف العطف النائب مناب الجار
وبين المعطوف المجرور ففيه نسبة المحشى الى الاشتغال باللغو فى الكلام على ان
ما ادعاه من الاستلزام ممنوع والذى يظهر ان لفظ عليه زيادة من قلم الناسخ
اولا او بعده وقد وجدنا من بعض النسخ بدله عليه ولا غبار فيه وقال
فى الكشف ولذلك تقول اعمال بشرناها بايصال الفعل اقرب مسلكا
ونقد جوز ذلك فى قوله تعالى ذلك الذى يبشر الله عباده انتهى قلت
قال فى الكشاف هنا الذى او لاصل ذلك الثواب الذى يبشر الله به عباده فحذف
الجار كقوله تعالى واختار موسى قومه ثم حذف الراجع الى الموصول انتهى
وانت خبير بان الحرف والايصال سماعى على ان هذا لا يقاس بذلك فان
اختيار هنالك لا تقتضاء ارضاء سماعى هو ان المفعول الجار والمجرور لا يحذف
الا بتدريج بخلاف ما نحن فيه وايضا سبق تعديته على الاصل بما ينبو عن
ذلك فليتدبر فى تحقيق هذا المقام فانه من مزال اقدام الافهام مما علقه
المولى المرحوم على تفسير المولى فى آخر سورة الكهف قوله نصب على التمييز
وجمع لانه من اسماء الفاعلين الذى يلوح لى هو ان الضمير فى جمع وفى
لانه للتمييز اى جمع التمييز لان التمييز فى اسماء الفاعلين يريد انه لما كان
تمييزا من اسم فاعل واحد بل من عدة اسم فاعل واذا اقيل خاسر يوهم عملا لا حالة
فاذا جمع يكون مساغا ان يقال الخاسرين اعمالا بطريق توزيع الاعمال
للخاسرين بان يكون لكل خاسر عمل فجمع بهذا الاعتبار ومعنى كونه الاخسرين
من اسماء الفاعلين كونه على قياس افعل التفضيل فانه هو منشأ تقسيم الاعمال

بان يجعل لكن فاعل عمل الا انه اسم فاعل مصطلح وثانيها ما قيل من ان الاخسرين بمعنى الخاسرين ففيه ان افعل لا يكون مع الالف واللام مجردا عن معنى التفضيل كما انه لا يكون مجردا عنه مع الاضافة وانما يكون ذلك اذا كان مع من كما صرح به ابن مالك في التسهيل وذكره الرضي مع انه لا يجدي في حل عقدة الاشكال شيئا وجميع خدمة هذا الكتاب لم يأتوا في حل هذا المقام بشئ يستطاب سيما من قال في بيانه يعني ان اعمالا جمع عمل كالنفس بمعنى وعمل كذا في القاموس وقيل ان اعمالا جمع عمل كالاشهاد جمع شاهد انتهى ثم ان هذا التوجيه من المصنف ماخوذ من كلام ابي البقاء وعبارته واعمالا تمييز وجاز جمعه لانه منصوب من اسماء الفاعلين ثم ما علقه المولى الرئيس على تفسير القاضي في سورة يوسف قوله وفيه متعلق بالزاهدين ان اريد جعل اللام للتعريف واعتماد الصفة على المبتدا وهو اسم كان قال الرضي عند قول ابن الحاجب والاعتماد على صاحبه ويعني بصاحبه المبتدا اما في الحال نحو زيد ضارب اخوه او في الاصل نحو كان زيد ضاربا اخوه وظننتك ضاربا اخوك وان زيدا ذاهب غلامه فقول من قال فيه بحث لانه يلزم ح ان يعمل اسم الفاعل مع فقد شرط الاعتماد انتهى منشاه ان المفعول عن ذلك التعميم او صرفه عن وقوع كان في السابق على ما قررناه لا يبقى حاجة الى التشبث بالتساع الظروف كما وقع عن بعض المحشين مع انه موقوف على تصريح ائمة العربية بجريان ذلك في خصوص المادة ولبس فليس ثم ما علقه المولى المزبور على تفسير العلامة البيضاوي رحمه الله في سورة التوبة قوله وفي كاد ضمير الشان وتلوبه قلوب يزيغ والجملة في محل نصب خبر لكاد قال الرضي واضمار الشان ليس بمشهور في افعال المقاربة الا في كاد وفي الناقصة الا في كان وليس انتهى قوله والعائد عليه الضمير في منهم اذ لا بد ح من ربط به خبره باسمه بخلافه على الوجه الاول فان الخبر اذا كان نفس المبتدا لا يحتاج فيه الى الربط كما في قل هو الله احد وفي قوله عليه من اللطف ما لا يخفى ثم ان في الآية وجها آخر ذكره منتجب الدين

الهمداني في اعرابه فقال ويجوز ان يكون اسم كاد القلوب على التقديم والتاخير كما قدم خبر كان في قولهم كان قائما زيد وقوله اكان للناس عجبا ان اوحينا وما اشبه ذلك قال ابو علي وجاز تقديمه يعني تقديم تزيغ وان ذكر فيه ذكر القلوب ولم يمتنع كما لم يمتنع ضرب غلامه زيد لما كان المتقدم به التاخير الا ترى ان حكم المفعول به ان يكون بعد الفاعل انتهى كلامه وكذا ذكر ابو طالب المكي هذا الوجه في الآية وغيرهم وذكر خلافا في المسئلة وعليه كلام ابن مالك في التسهيل وكذا كلام شراحه ومنهم ابو حيان وجرى عليه في ارتشافه ايضا غير انه قال في البحر واما توسط الخبر اي تقدمه على اسمها فمبني على جواز تركيب كان يقوم زيد وفيه خلاف والاصح المنع انتهى وانت خبير بانه اذا وقع نقل صريح من مثل ابي علي الفارسي يدل على صحة هذا التركيب واعرابه على الوجه المذكور كيف يقتضي الحكم من ابي حيان بمنعه قياسا على باب كان وهو ليس من اهله وكذا ما في الكشف من ان جعل القلوب اسم كاد خلاف وضعه من وجوب تقديم اسمه على خبره كما ذكره الشيخ ابن الحاجب في شرح المفصل انتهى فانه كم من شئ في العربية يكون على خلاف الوضع كتقديم الخبر على المبتدا وتقديم المفعول على الفاعل وتقديم خبر باب ليس على اسمه وانما دعوى وجوب تقديم اسمه على خبره فهو اول المسئلة ومحل النزاع ثم ان الرضي جوز تخريج الآية على التنازع وهو انما يأتي على قراءة تزيغ بالتاء الفوقية وهي التي جعلها البيضاوي اصلا في القرآن وح يتعين اعمال الاول اذ لو اعمل الثاني لوجب ان يقال في الاول كادت الا الكسائي فانه يحذف الفاعل كذا قال الرضي ثم لم يبال بما لزم منه من تقديم خبر كاد على اسمه لما قد عرفت انه ليس بمحذور عندهم وليس الامر كما ظنه بعض الناظرين في المقام ثم ما علقه المولى المذكور على تفسير العلامة البيضاوي المغربي بقوله انه الذي في الوحي حجم اسره ولسيره قال صاحب المفتاح في مبحث الايجاز والاطناب وقوله افمن زين له سوء عمله فراه حسنا تمته فذهب

نفسك عليهم حسرة فحذفت لدلالة فلا تذهب نفسك عليهم حسرات
او فتمنيه كمن هداه الله فحذفت لدلالة فان الله يضل من يشاء ويهدي
من يشاء انتهى وقال العلامة التفتازاني والمحذوف على التقدير الثاني
خبر وعلى الاول يحتمل الجزاء فاطلق لفظة التمنية ليشملهما انتهى اقول
الذي يظهر هو ان يكون سد باب الجوابية على التقدير الثاني مبنيا
على ما قاله ابو هشام في المغني من ان الظرف لا يكون جوابا للشرط ولو
قلنا انه ورد بذلك على بدر الدين بن مالك حيث حمل من الاية على
الشرطية وجعل كمن هداه الله جواب الشرط ولعل منشأ هذا المنع ما صرح
به الرضي من انه اذا وقع الظرف خبرا او صفة او صلة او حالا لا يجب
كونه مستقرا وفيما عدا المواضع الاربعة لا يستحق الظرف والجار والمجرور
الا بملفوظ موجودا انتهى فان الجزاء ليس من تلك المواضع فلا يكون
كمن هداه الله مستقرا وجزاء وان فرض فيه تقدير الفعل مع انه لا يرد على
ذلك ما يلوح بكلام ابن هشام انه لم لا يجوز ان يكون الكاف جارة متعلقة
بفعل ويجعل الجملة الفعلية جزاء بلا فاء على ما هو الاصل فيما اذا كان
الجزاء جملة فعلية وهذا ظاهر لكن الشريف قدس سره لم يقتصر على ذلك
الكلام المجمل بل بعد ما ذكره في شرحه علق عليه قوله في الحواشي ولا يجوز ان
يكون من شرطية لانتفاء الفاء في الجزاء انتهى وانت خبير بانه لا كلام في
حصول تمام المقصود بما قدمناه اولا بلا تعرض لحديث انتفاء الفاء ولعل
مراده من ذلك دفع شيء وراء ما ذكره وهو احتمال كون الظرف مستقرا على
ان يكون خبرا محذوفا لمبتدأ والجملة الاسمية جزاء الشرط فتداركه بانه
لا مجال له ايضا فان مقتضاه بقاء الفاء بعد ما حذف المبتدأ كما قالوا
في ان خير فخير فانه في تقدير فهو خير وهذا غاية ما يتصور في توجيه كلامه
هنالك وان كانت دائرة عبارته لا تسع افادة ذلك على انه يرد عليه ان
الكلام في احتمال من الواقعة في الاية للشرطية فلا ينبغي ان يجعل المبتدأ
في ضمن تقدير المصنف تمنية بلا فاء الجزاء المقدر قد يقدر بحسب اقتضاء

كلام شرح الشريف

المقام

المقام بالفاء كما قدروا في قوله تعالى وان كان كبر عليك اعراضهم لفظ
فافعل على ما ذكره ابو حيان في الارتشاف غايته ان لا يكون القطع باحد
الاحتمالين من المصنف في موقعه وهذا لا يقدح في احتماله في نفسه لوجهين
بقي ان بدر الدين بن مالك ثقة تعتني بتحقيقه وقد صدر منه الجزم بكون
من الاية المذكورة شرطية وهو الموافق لظاهر كلام البيضاوي حيث اطلق
على ذلك المقدر لفظ الجواب وكذا لاطلاق التمنية من صاحب المفتاح
في هذا الاحتمال ايضا كما في الاحتمال الاول مع انه لا مضايقة في التعبير
عن المقدر بالخبر وغيره فان ابقيت هذه الاطلاقات على ظاهرها فلعل
مبناه منع ما قرره الرضي من ان الظرف لا يكون في غير المواضع الاربعة مستقرا
فيجوز بحسب جليل النظر تعلق الجار المذكور بفعل ويكون الجملة الفعلية
جزائية غير محتاجة الى الفاء فيقدر المتعلق بلا فاء وهذا المقام يحتاج
الى زيادة تدبر بعد والله الموفق والمرشد الى سواء السبيل للمولى المرحوم
الفاضل عزمي زاده افندي كساه الله تعالى بجلابيب غفرانه بحرمة نبيه
النبيه يوم يفر المرء من اخيه امين

تعليقة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا الى ... لغني زاده المرحوم
في اول سورة البقرة

قوله والكفر لغة قيل الكفر بالضم والفتح في اللغة الستر قال الراغب
كفر كفرا وكفورا نحو شكر شكرا وشكورا اقول ليس الامر كذلك بل الصحيح ما ذكره
المصنف اذ صرح الجوهري بان الكفر بالفتح التغطية وقد كفرت الشيء اكفره
بالكسر اي سترته وقد صرح ايضا بان الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة
اما قول الراغب فليس بحجة لان الظاهر منه كون الكفر بالضم بمعنى ستر النعمة
كما ذكره المصنف لا كونه بمعنى الستر مطلقا كما ادعاه القائل قوله انكار ما علم
قيل هذا التعريف لا يشمل كفر الكافر الشاك فيما علم مجيء النبي عليه الصلاة
والسلام به فالصواب ان يقال عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به
ضرورة كما في المواقف اقول الانكار ههنا من انكرت الشيء بمعنى جهلته لا بمعنى
جحدته فلا محذور وقيل ايضا نقل في الشرح الى عدم قبول ما علم مجيء الرسول
به عقلا او قولا هذا هو الكفر المقابل للايمان المنجي واما الكفر المقابل

للايمان الشرعي الذي لابد فيه من الاحتراز عن امارات عدم قبول ذلك فيكفي في
تحققه وجود احدى تلك الامارات ومن لم يفرق بين الكفرين قال ما قال
اقول ان ائمة اصول الدين عرفوا حقيقتي الايمان والكفر في كتبهم ولم يعتبروا
تلك الامارات في تعريف حقيقة الكفر ولا يخفى ان مرادهم تعريف حقيقتهما الشرعية
فتلك الامارات خارجة عن حقيقة الكفر وانما يكفر بها للاستدلال بها على
ثبوت تلك الحقيقة لانها نفس الحقيقة او جزؤها واما قول بعض الفقهاء
بانها كفر فمن قبيل تنزيل الدال منزلة المدلول عليه وبالجملة فكلام المصنف ناشي
عن التحقيق بخلاف كلام المعترض كما لا يخفى قوله واحتجت المعتزلة فيكون
ههنا ابحاث الاول ان هذا ليس اول ماض وقع في التنزيل فلا وجه لبيان الاحتجاج
ههنا دون قوله ومما رزقناهم بل الذين انعمت عليهم الثاني ان الاحتجاج لا يتكل
على لفظ الماضي بل على معناه والا فالماضي المعبر به عن المستقبل تنبيها على
تحقق وقوعه غير عزيز في الكتاب فلا يكون حجة الثالث ان المقتضي لسابقية
مخبر عنه الماضي الخبري والا فالماضي المستفهم عنه لا تقتضي سابقة المستفهم
عنه فتخصيص الاحتجاج به من ضيق العطن الا ان يقال المطلق الماضي
يستدعي سابقة مخبر عنه بخبر عنه المتكلم او المخاطب في الجواب اقول كلها على
طرف الثمام اما الاول فلانهم لم يلتزموا في كل لفظ من الالفاظ القرآنية
ايراد كل بحث يتعلق به في اول وقوعه بل قد يوردون بعضها في اول وقوعه
وبعضها في الثاني والثالث بناء على ان كثرة الابحاث تقتضي تاخير بعضها
الى مقام آخر غايته انهم يلتزمون ايرادها في اوائل وقوعها لا في اوله الحقيقي
البتة كما لا يخفى على المتتبع واما الثاني فلان مراد المصنف من لفظ المضي ما هو
حقيقة في المضي كما هو المتبادر ولا وجه لصرفه الى ما يشمل المجاز ايضا حتى
يرد المحذور واما الثالث فلان المصنف انما ذكر الاحتجاج بعد تفسير قوله تعالى
ان الذين كفروا فلا شك ان مراده بلفظ المضي صيغة كفروا ولا احتمال
لان يريد صيغة انذرتهم كما زعمه الباحث حتى يرد المحذور ويحتاج الى
التفصي عنه بذلك التكلف قوله واجيب بانه مقتضى التعلق وحيث

اذ ما احتجت به المعتزلة يقتضي السبق على الكلام نفسه لا على تعلقه وهو
ظاهر اقول يعني انهم تشبثوا بسبق المخبر عنه على نفس صيغة المضي وعلى
معناها الذي هو الاخبار عن المضي ايضا فيلزم حدوث نفس الكلام سواء
كان عبارة عن اللفظ او المعنى لكنه مدفوع بان المراد ان كلامه في الازل
لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما
لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة كما صرح به الثقات فالمعنى
القديم ههنا نسبة الكفر اليهم والمضي المقارن له مقتضى التعلق الحادث
فلا محذور وهذا ما قاله الامام الغزالي في قواعد العقائد من انه يقوم بذات
الله تعالى ارسال نوح مقتضي لعبارة عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله
انا ارسلنا فاللفظ مختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته لا يختلف
وهو ارسال نوح في الوقت المعلوم ومن الناظرين في المقام من زعم ان كلام
المصنف ليس له وجه ظاهر وغاية العناية ان يحمل على ما قاله الامام وانت خبير
بان كلام المصنف ليس الا اجمال ذلك المقال ودعوى العناية في امثال الموضع
العطن فكيف دعوى غايتها ثم ان بعض المحققين اعتمد على ما تفرد به العلامة
المحقق عضد الدين في مسئلة الكلام وحمل عليه عبارة المصنف وهو ان
لفظ المعنى تطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير
فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا
لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة
فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله
الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو

عليه السلام
وتفصيله انه كلام نفسي [illegible] ارسال نوح [illegible] الازل
بحسب التعلق [illegible]
[illegible]

مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وغير الكتابة والقراءة
والحفظ الحادثة وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه
أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ
حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعا بين الأدلة انتهى وارتضاه السيد السند في شرح المواقف لأن
هذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الإقدام
ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة لكن الحق
أن ما ادعاه ذلك المحقق من لزوم المفاسد لما اختاره الجمهور في حيز المنع أما
الأول فلأن من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف إنما يكفر لو اعتقد أنه ليس كلام
الله تعالى بمعنى أنه من مخترعات البشر أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه
ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مخترعات
الله تعالى ومخترعاته بأن أوجده في لسان الملك أو في لسان النبي عليه الصلاة والسلام
أو أوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب
أكثر الأشاعرة فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا وأما الثاني والثالث فجوابهما أنه
لا نزاع في إطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف
الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين والفقهاء وإليه يرجع
الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وإطلاق هذين اللفظين
عليه ليس بمجرد أنه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله
تعالى لكان هذا الإطلاق بحاله بل لأن له اختصاصا آخر به تعالى وهو أنه
اخترعه بأن أوجد الأشكال في اللوح المحفوظ والأصوات في لسان الملك صرح
بهذا كله صاحب الشرح الجديد للتجريد وأما ما اختاره المحقق فقد تردد فيه
النحرير التفتازاني بل غلب الإنكار حيث قال في شرح العقائد هو جيد لمن
يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة والمخيلة المشروط وجود
بعضها بعدم البعض ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من
قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله

بحيث

بحيث إذا التفت إليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة وإذا
تلفظ كان كلاما مسموعا وصرح صاحب الشرح الجديد للتجريد بإنكار ذلك قائلا إنه
أمر خارج عن طور العقل وما ذاك إلا مثل أن يتصور حركة تكون أجزاؤها
مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض نعم يمكن أن يصحح مختار
المحقق بما حققه بعض الحذاق من أن عدم ترتب الأجزاء في اللفظ القائم
بذاته تعالى ليس بمعنى أنه ليس بين أجزائه ترتب وضعي وهيئة تأليفية إذ بدونه
لا يكون الحروف كلمة ولا الكلمات كلاما بل بمعنى أنه ليس بينها ترتب في الوجود
وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء بعض آخر كما في
القراءة لعدم مساعدة الآلة ويرشدك إليه وجود الألفاظ في نفس
الحافظ فإن جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها
محفوظة في نفسه محققة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء
البعض والغفلة عن نفسه والفرق بأن وجود الحروف في ذاته تعالى بالوجود
النفسي وفي نفس الحافظ بالوجود الخيالي لا يضر بالإرشاد الذي قصد به
التقريب إلى الفهم وبهذا يضمحل ما قيل من أنه إذا لم يكن بين أجزاء اللفظ ترتب
لا يوجد فرق بين لمع وملع ولظاهرها وأما تأييد ذلك بأنه إذا تلفظ ثلاثة
نفر مثلا حروف لمع كل واحد منهم واحدا منها دفعة واحدة بحيث تسمع منهم
بلا ترتب فلا شبهة في أنه يلزم حينئذ انتفاء الهيئة التأليفية في الوجود ويحتمل
اللفظ بمعنى كل من لمع وملع والحاصل أن الوجود الدفعي ينافي الترتب الوضعي
إلا في النقوش المكتوبة أو المتخيلة والكلام ليس فيهما كما ذكره بعض المتأخرين
فغير صحيح لأن ما صوره إنما يقتضي انتفاء الهيئة التأليفية في الوجود الخارجي
لا في الوجود النفسي والكلام في الثاني دون الأول ولا شك أن العقل يجوز
الوجود الدفعي في ذاته تعالى كما في خيال الحافظ حسبما عرفت فلا يستقيم
حصره في النقوش المكتوبة والمتخيلة وأما دفع التعرض للنقوش المخيلة
تقريبا إلى الفهم كما مر لا لأن الكلام ثم إن المدقق الدواني قرر الاعتراض
بوجه آخر وهو أن كون الحروف والألفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب

يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجه لا يكون
فيها سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض
الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها وانت خبير بانه اذا قرر
الاعتراض بهذا الوجه لا يندفع بالجواب المذكور واقول مجيبا عنه انه من
ادعى كون الالفاظ قديمة قائمة بذاته تعالى لا يسلم كونها من قبيل الاصوات
لكونها من اعراض الاجسام فلا يلزم كون السيالة موجودة بوجه لا يكون
فيه سيالة يظهر ذلك مما قيل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم بذاته تعالى
وبالتلفظ اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان
اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولو لا هذا الاعتبار
لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ بعينا ناقضا كما صرح به
في الحواشي الحسنية لشرح المواقف وغايته ان اللفظ الذي يحدث بالتلفظ
يدل على اللفظ القديم كان الحادث اسم القديم دال عليه كما قالوا في اسماء
الافعال من ان كل لفظ اسم لنفسه فلو جاز ذلك فيها فلانه يجوز فيما نحن
فيه لظهور المغايرة بين الاسم والمسمى وبه يندفع ما اورده ذلك المدقق
ايضا من ان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع
الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي
تلاوته لما عرفت من ان التلفظ ليس على ظاهره بل بمعنى الملفوظ اي ملفوظ
القاري ولا شك ان النسخ راجع اليه ثم انه ذكر في التمهيد وجهين اخرين
احدهما ان مذهب الشيخ ان كلام الله تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر
وانما يصير احد هذه الحروف بحسب التعلق ولا ينطبق على الكلام اللفظي
وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف وثانيهما
انه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم
بذاته تعالى باجتماع اجزائه وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول
هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى
من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى

حقيقة

حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه الذين هما
عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية مجانسا
لصفات المخلوقات اقول كلامه هاهنا في مقامين اما الاول فلان التعلق ازلي عند
الشيخ كما صرح به في الحواشي الحسنية لشرح المواقف نقلا عن ابكار الافكار
للآمدي فيصح ان يعتبر الكلام النفسي متكثرا في الازل بحسب تعلقاته فيه مع
كونه واحدا في حقيقته فمراد القاضي بالحروف والالفاظ القائمة بذاته تعالى
دوال المعاني المختلفة بحسب تلك الكثرة الثابتة في الازل ولا منافاة بين
وحدة الكلام بحسب نفسه وكثرته بحسب تعلقاته فلا يكون اثبات
تلك الالفاظ مخالفا لكلام الشيخ واما الثاني فلانا نختار الشق الاول
ونقول ان اراد بعدم كون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ عدم كونه
من جنس الفاظنا فهو مسلم لكن لا يضر بمقصود القاضي وهو اثبات الفاظ
قديمة غير الفاظنا وان اراد به عدم صحة اطلاق الالفاظ على ما يقوم بذاته
تعالى فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين ما يقوم بذاته تعالى
وبين ما يقوم بنا وبعد اللتيا والتي فيرد على القاضي انه انما اختار هذا المذهب
هربا عما في مذهب الجمهور من لزوم المفاسد على زعمه مع انه يلزم عليه ما فرت
ووقع فيما هرب عنه اذ لما كان اللفظ القديم ما هو قائم بذاته تعالى دون
ما يتلفظ به القاري يلزم عدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف
وعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة وعدم كون المقروء
والمحفوظ كلامه حقيقة بل لا يصح قوله وهو مكتوب في المصاحف مقروء
بالالسن محفوظ في الصدور اذ لا يستقيم اطلاق واحد من هذه الاشياء على
اللفظ القديم وانما يستقيم اطلاقه على لفظنا الحادث اللهم الا ان يقال لم لا
يجوز ان تدل نقوش الكتابة والصور المحفوظة على الالفاظ القديمة ايضا
كما تدل على الفاظنا الحادثة فيكون تلك النقوش والصور مشتركة بين
القديم والحادث كلفظ القرآن على مذهب الجمهور فاللفظ القديم مكتوب
في المصاحف محفوظ في الصدور فحينئذ لا يلزم عدم تكفير من انكر كلامية ما بين

الذهنيين وعدم كون المحفوظ كلاما حقيقة لكن المقروء بالالسن ليس
الا لفظنا الحادث فلا يصح اطلاقه على اللفظ القديم ويبقى لزوم عدم
المعارضة بما هو كلام الله حقيقة وعدم كون المقروء بكلام حقيقة
فلك ان تقول لا نسلم ان المقروء بالالسن ليس الا لفظنا الحادث بل اللفظ
القديم ايضا مقروء بقراءة الدال قراءة للمدلول فينتفي المحذوران
ثم انك اذا تحققت مقالة القاضي وعرفت ما لها وما عليها ظهر عندك
ان مسلكه ليس اولى من مسلك الجمهور فلا وجه لما فعله بعض المحققين
من حمل كلام المصنف على ذلك المسلك مع ظهور صحته على مسلك
الجمهور واعلم ان ما ذكرناه في تحقيق مراد القاضي وما يتفرع عليه
نقضا وابراما هو ما يقتضيه عبارته بحسب جلي النظر واما ما تقتضيه
بحسب دقيقه فهو انه ليس ههنا لفظان احدهما قديم والاخر حادث دال
عليه بل انما يتعلق تلفظنا الحادث راسا باللفظ القديم وحينئذ لا يرد
عليه الوجوه فيما هرب عنه كما لا يخفى على المتأمل واما ما نقل عن حواشي
الحسنية من ان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ به تناقض
فمدفوع بانه لا يلزم من حدوث التلفظ حدوث ذات الملفوظ وانما
يلزم حدوث صفة عارضة له بحسب قصور الآلة وهي التعاقب الخارجي
فان التلفظ بالملفوظ القديم عبارة عن الاتيان به على كيفية لحادثة تقتضي
التعاقب كونه دفعيا في حقيقته بكونه متعاقب الاجزاء في الخارج وبالجملة
فالمعبر عنه الذي هو اللفظ قديم دفعي والمعبر به الذي هو الكيفية حادث
تدريجي ولا منافاة بينهما اذا تقرر هذا فلا يصح حمل كلام المصنف عليه كما
فعل ذلك البعض لان مدار كلامه على قدم المعنى وحدوث اللفظ كما هو
الظاهر من كلام الغزالي وهو الذي تقتضيه ما ذهب اليه ابن سعيد وكثير من
المتقدمين من قدم المعنى وحدوث تعلقه لا على قدم المعنى واللفظ معا كما
نقله القاضي من عبارة الشيخ وهو مقتضى ما نقله الآمدي عن الشيخ من قدم
المعنى وقدم تعلقه معا والحق ان قدم التعلق محل بحث اذ اعترض بانه اذا كان

التعلق

التعلق قديما فالامر والخبر في الازل ولا مأمور ولا سامع فهو سفه واجيب بان
ذلك في لفظنا واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب العلم من ابن سيولد
نعم زيف الجواب في شرح المواقف بان ما يجده في ذلك الطلب هو العزم
عليه لا نفسه وهو ليس بسفه انما السفه نفسه ولا شك في كونها سفها لكن دفع
بان مقتضى ذلك ان يكون النبي عليه السلام لم يأمر بشيء بل عزم على الامر فقط
بالنسبة الينا وفساده واضح ثم ان السفه مسلم ان كان مقصود الامر الاتيان
بالمطلوب حال عدم المأمور واما ان كان مقصوده الاتيان به حال وجود
المأمور فكلا ولا ترجع الى وجدانك فيمن اشرف على الموت وقال لمن يتولى
لابنه الذي سيولد ان اباك امرك بالتعلم هل المتحقق هنالك الطلب
ام العزم عليه لتقول لم لا يجوز ان يكون امر النبي عليه السلام الاصحاب على
وجه سيرهم حكمه لمن يتبعهم فالاصحاب مأمورون حقيقة ونحن مأمورون
مجازا ولا نسلم الفساد فيه وبالجملة فحقيقة الامر مقتضية لوجود المأمور فيكون
امر المعدوم سفها البتة واما طلب الاتيان من المعدوم حال وجوده فعلى التجوز
في الامر والوجدان يقتضي فيمن اشرف على الموت بان مراده اخبار قومه لابنه
بما هو مراد ابيه فقولهم امرك ابوك يعني اراد ابوك منك وغاية العناية
ههنا ما حكاه النحرير في شرح المقاصد قائلا الاقرب ما ذكره امام الحرمين
وهو انه لم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد يتعلق بجميع
المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك
كنه هذا المعنى هذا والذي انتهى اليه رأيي في تحقيق مراد الشيخ هو ان المعنى
قديم وكذا اللفظ العاري عن الهيئات العارضة له بحسب حدوث عالم
الاجسام من الآلات الجسمانية والازمنة المختلفة فاللفظ الذي يتلفظ به
زيد وعمرو قديم وواحد حقيقة لكن هيئته التلفظية الحادثة بلسان زيد
وحلقه وشفته غير هيئته الحادثة بلسان عمرو وحلقه وشفته كيف لا وقد
انعقد الاجماع على ان القرآن واحد لا يتغير باختلاف القراءات الحادثة
بحسب اختلاف القراء وان لفظ الارسال مثلا قديم ويعرض له بحسب الازمنة

هيئة المضارع قبل رسالة نوح وهيئة الماضي بعدها ولفظ الايمان قديم ويعرض له هيئة الاخبار بعد وجود المؤمنين وهيئة الامر عند وجود الذين لم يؤمنوا فاللفظ المعروض للهيآت قديم مع حدوث الهيآت فهو مقرو بالالسن مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور متحدي به بدون التأويل في شيء منها فان قلت كيف يكون اللفظ قديما وقد اطبق الحكماء والمتكلمون على ان الحرف كيفية عارضة للصوت ولاشك في حدوث الصوت فكذا كيفيته والفرق بان ما يتلفظ به من حروف الفاظنا حادث عارض للصوت وما يتلفظ به من الحروف القرآنية قديم لا الصوت عارض له تحكم ظاهر قلت ان للفظ وجودا في نفس الامر ووجودا بحسب التلفظ فهو قديم بوجوده النفس الامري غير عارض للصوت وحادث بوجوده التلفظي عارض له ويعبر بوجوده الثاني عن وجوده الاول فالقول بعروض الحرف للصوت مبني على الوجود الثاني ولا يقدح في قدمه بالوجود الاول والشاهد لتحقق ذينك الوجودين هو انك اذا قرأت شعر المتنبي حكم السامعون بانه شعر المتنبي لا شعرك فلو لم يكن له وجود سوى ما يحدث بصوتك لكان هو شعرك لا شعر المتنبي فظهر ان كل لفظ يصدر منا ان كان له من قبل وجود قديم اما قدما حقيقيا او بالنسبة الينا كالشعر المذكور فهو موجود بوجود تلفظي حادث يعبر به عن وجوده النفس امري القديم واذا لم يكن له وجود من قبل بل احدثناه بتلفظنا من وجوده النفس الامري متحد بوجوده التلفظي ثم اذا قراه الآخر ثبت له الوجودان ثم اعلم اني بعدما حررت المبحث بعني فرط الانصاف الى انه لا ينبغي لذي الفطرة السليمة ان يدعي قدم اللفظ لاحتياجه الى هذه التكلفات وكذا كون الكلام عبارة عن المعنى القديم لركالة توصيف الذات به كيف ومعنى قصة نوح مثلا ليس بشيء يمكن اتصاف الذات به الا بتمحل بعيد فالحق الذي لا محيد عنه هو ان المعاني كلها موجودة في العلم الازلي بوجود علمي قديم لكن لما كان في ماهية بعضها داعية البروز في الخارج بوجود

لفظي

لفظي حادث حسبما يستدعيه حدوث الحوادث فيما لا يزال اقتضى الذات اقتضاء اوليا ابراز ذلك البعض في الخارج عند ذلك الوجود الحادث فيما لا يزال فمنشأ الاقتضاء صفة قديمة للذات اتصف هو بها في الازل مسماه بالكلام النفسي والاثر الذي هو ظهور المعنى القديم باللفظ الحادث انما يكون فيما لا يزال والمغايرة بينه وبين صفة العلم ظاهرة وهذا هو غاية الغايات في هذا الباب والحمد لله على ما حصني بالهامه من بين ارباب الالباب تمّ

نازلدی

قال الله تعالى في اوايل سورة البقرة يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم عطف على نعمتي على العالمين عالمي زمانهم يريد به تفضيل آبائهم الذين كانوا في عصر موسى عليه السلام وبعده قبل ان يغيروا ما منحهم الله من العلم والايمان والعمل بيضاوي

نازلدی

واتقوا يوما اي ما فيه من الحساب بيضاوي قوله اي ما فيه ليس المراد تفسير اليوم بما فيه على ان يكون مجازا عما فيه بل تفسير كون اليوم مخوفا يجب الاتقاء عنه لما فيه من الحساب والعذاب وهذا توضيح ما ذكره بعض المحققين حيث قال يعني انه ليس بظرف اذ ليس المقصود الاتقاء في ذلك اليوم بل مفعول به لكن لا بالحقيقة بل باعتبار ما يقع فيه واذ تحققت هذا عرفت سقوط ما قيل لا يجيئني هذا التأويل لان المقصود بيان كون ذلك اليوم معيار المخاوف بحيث لا يكون آن من آناته خاليا عن الخوف وهذا يجعل نفس اليوم مخوفا لا بما فيه ووجه الغفلة ان المراد جعل نفس اليوم مخوفا لكن لا بد في ذلك من اعتبار ما فيه من اسباب الخوف كما لا يخفى ومن لم يتنبه لهذا زعم انه كان هنا مضاف اي حساب

يوم او عذاب يوم تخوف واقيم المضاف اليه مقامه واعرب باعرابه
فيما ذكرناه مندوحة عن هذا التكلف
مع كونه ابلغ للفاضل المشار اليه

للفاضل المرحوم شيخ زاده في سورة الجن

كمال پاشازاده

قوله لعلم بعضه قال بعض الكملة في رسالة له متعلقة بالمقام انه بعد احمل الغيب على الغيب المخصوص به علمه كيف يقول لعلم بعضه حتى يكون له معجزة **اقول** اطلاع الغير على علم بعض من الغيب المخصوص به تعالى لا يقدح في كون مجموع ذلك الغيب مخصوصا به تعالى من حيث هو مجموع او المراد من الغيب المخصوص به تعالى ما لم ينصب عليه دليل عقلي ولا يقدح في هذا الاختصاص كونه معلوما للغير باعلامه تعالى **قوله** وجوابه يعني يجاب بتخصيص الرسول بالملك كما ذكره الامام حيث قال الغيب مخصوص بوقت وقوع القيمة بدلالة السياق والرسول بالملك فان الله تعالى يطلع الملائكة عليه يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا ويجاب ايضا بتخصيص الاظهار بما يكون بغير واسطة ويرد على الاول انه كيف يصح القول به بعد النص الصحيح بان الاطلاع ليكون معجزة والمعجزة انما يكون لرسول البشر

كمال پاشازاده

دون الملك كما ذكره بعض الكملة في رسالته المذكورة آنفا **واقول** وجه التفقي عنه ان هذا الجواب غير مرضي عند المصنف لان ما قبل الآية في رسول البشر واذا كان غير مرضي عنده فلا يتم التوفيق بل المخالفة قوية لذلك والمرضي عنده هو الجواب الثاني وذلك لا يخالف النص الصحيح المذكور وانما اخره لانه محتاج الى البسط بخلاف الاول والمبسوط يوخر عن الموجز وفي الحواشي السعدية جعلهما جوابا واحدا مخالف لقوله انفا حتى يكون له معجزة

سعدی

ومقتض لزوم الواسطة للاظهار للانبياء وهو غير صحيح لقصة المعراج وغيرها **اقول** يرد على ظاهره انه لا يختص المخالفة المذكورة بصورة الاتحاد بل هي متحققة في صورة التعدد ايضا فان الجواب الاول يخالف القول المذكور لكنه مرفوع بان المخالفة

مندفعة في صورة التعدد بالوجه الذي ذكرناه بخلاف صورة الاتحاد فان التخصيص بالملك يكون ح مقرونة الجواب المرضي عنده فلا يمكن سلب الرضاء عنه واما ما في تلك الحاشية من قوله الحق ان كلام المص هنا لا يخلو عن الاخلال والخلل وكان الوجه الاكتفاء بالجواب الثاني فليس بذلك اذ الظاهر ان المراد من الاخلال

سعدی

هو الاخلال بجواب الامام فانه كان اجاب بتخصيص الغيب بوقت وقوع القيمة والرسول بالملك فطرح التخصيص الاول اخلال بجوابه لكن لا نسلم كونه اخلالا بل هو اصلاح فان ذلك التخصيص ممنوع بانه لا يخص برسل الملائكة بل يعم الجميع ويأباه ما بعد الآية من امور الحراسة والتبليغ فان الظاهر منهما ان لا يخصص الغيب بذلك الوقت بل يعم لكل غيب اظهر عليه الرسل المحروسون المبلغون كما اشار اليه ذلك المحشي وان زعمت ان المراد من الاخلال شيء آخر فعليك البيان حتى تنظر في صحته وسقمه واما المراد من الخلل فان كان مخالفة هذا الجواب لقوله ليكون معجزة فلا بأس بها لعدم رضاه به كما عرفت وان كان شيئا آخر فعليه

شیخ زاده

فعليه البيان ومن غفل عن التحقيق من شرح كلام المص قائلا اذا خص الاظهار بما يكون بغير واسطة يكون اللازم اختصاص الملك بالاطلاع على الغيب بلا واسطة وذلك لا ينافي اطلاع الاولياء تلقيا من الملائكة بالهاما تهم الصادقة انتهى وانت خبير بما في صورة الاتحاد من فساد المخالفة وانتفاء لزوم الواسطة للانبياء عليهم السلام وان شئت الجواب المسكت من جانب اهل السنة فعليك بما سمح
صاحب الكشف من تصرفاته المتقنة ولله دره حيث
اتقن غاية الاتقان وليس قرينة
وراءه عبادان تم

مسئلة زعم العلامة الزمخشري المعتزلة ان في قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا
الا من ارتضى من رسول دلالة على ابطال الكرامات حيث قال في تفسيره انه لا يطلع على
الغيب الا المرتضى الذي هو مصطفى للنبوة خاصة لا كل مصطفى وفي هذا ابطال الكرامات
لان الذين تضاف اليهم وان كانوا اولياء مرتضين فليسوا برسل وقد خص الله الرسل
من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب وابطال الكهانة والتنجيم لان اصحابها ابعد شيء من
الارتضاء وادخله في السخط وطعن فيه صاحب الانتصاف قائلا ادعى الزمخشري عاما
واستدل بخاص ويجوز اعطاؤهم الكرامات كلها الا الاطلاع على الغيب ولعل شبهة
القدرية في ابطالها ان الله تعالى لا يتخذ منهم وليا ابدا وقال الامام البيضاوي وجوابه
تخصيص الرسول بالملك والاظهار بما يكون بغير وسط وكرامات الاولياء بالاطلاع
على المغيبات انما يكون بتلقيها عن الملائكة كاطلاعنا على احوال الاخرة بتوسط الانبياء
عليهم السلام وفيما قدمناه في تحقيق الكلام في هذا المقام من المقال ما يندفع به هذا
القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال والعجب ان الامام البيضاوي بعد ما قال في
تفسير قوله تعالى الا من ارتضى يعلم بعضه حتى يكون له معجزة كيف يقول بتخصيص الرسول
بالملك والعجب منه انه بعد ما حمل الغيب في قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا على الغيب
المخصوص به تعالى علمه كيف يقول بعضه حتى يكون له معجزة بقي ههنا دقيقة غفل عنها
الناظرون في هذا المقام وهي ان موجب تفريع قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا على ما تقدم
من قوله عالم الغيب هو ان يكون المراد منه حصر عالمية الغيب فيه تعالى على ان يكون المراد منه
الغيب المخصوص المعهود المعروف اختصاصه به تعالى في موضع آخر وبعضده اضافته الى نفسه
في قوله على غيبه وموجب هذا الحصر هو ان لا يكون الاستثناء في قوله الا من ارتضى متصلا بل منقطعا
وقد مر في اوائل الرسالة ما هو كالقاطع في هذا واذا كان مساق الكلام في علم الغيب
الخاص فلا مساغ للتمسك به لمنكري الكرامة بالاطلاع على الغيب وعلى تقدير التعميم وارادة
الاستغراق يكون المعنى فلا يطلع على جميعه احدا الا من ارتضى من رسول فلا يدل على انه لا يجوز
اطلاع غير الرسول على البعض بقي دقيقة لم تلاحت بخاطري الفاتر وقلما يوجد مثلها
في بطون الدفاتر وهي ان المراد من بين يديه في قوله تعالى فانه يسلك من بين يديه القوى الظاهرة
ومن خلفه القوى الباطنة ولذا قال يسلك منهما اي رصدا اي يدخل حفظة من الملائكة يحفظون

قواها

قواها الظاهرة والباطنة من الشياطين ويعصمونه من وساوسهم من بينك الجهتين ولو
كان المراد حفظه من الجوانب كيلا يقربه الشياطين عند انزال الوحي فيلقى في وجه غيره الوحي
او يسمعه فيلقيه الى الكهنة فيخبر به قبل اخبار الرسول كما ذهب اليه صاحب التيسير وغيره
لما كان نظم الكلام على الوجه المذكور فان عبارة يسلك وتخصيص الجهتين المذكورتين
انما يناسب لما ذكرناه لا لما ذكره مسئلة رجل قال انا اعلم المسروقات قال الشيخ
الامام ابو بكر محمد بن الفضل هذا القائل ومن صدقه يكون كافرا قيل له فان قال هذا
القائل انا اخبر باخبار الجن اياتي بذلك آت قال ومن صدقه يكون كافرا لقوله عليه السلام
من اتى كاهنا فصدقه فيما قال فقد كفر بما انزل على محمد لا يعلم الغيب الا الله لا الجن
ولا الانس لقول الله تعالى في الاخبار عن الجن فلما خر تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون
الغيب ما لبثوا في العذاب المهين الى هنا كلام قاضيخان في فتاواه وفيه بحث
لان اخبار الجن عن المسروق لا يتوقف على علم الغيب لان غيبته عنا لا يستلزم غيبته
عنهم وقد مر فيما سبق نقلا عن شرح المشارق ان من اضرب الكهانة لا يبعد في وقوعه ثم ان
المفهوم من الاية المذكورة حيث قال لو كانوا يعلمون الغيب دون لو علموا ان لا يكون
علمهم الغيب مطردا مستمرا فلا ينافي علمهم اياه نادرا وانما زيدت كلمة الاستمرار صونا
للكلام عن تطرق المناقشة بان علمهم الغيب في الجملة لا يستلزم علمهم الغيب المخصوص المذكور
تم الكلام
لابن كمال الوزير

من حاشية ملا ... على الفصل

قوله في سورة مريم جنات عدن الآية يعني ان جنات عدن على لفظ الجمع والاضافة علم لاحد الجنان الثمان كعلمية بنات اوبر وابن قترة وبنت طبق والمضاف اليه في مثل هذه الاعلام كلها مقدر في كلامهم فانهم لما اجروه بعد العلمية مجرى المضاف والمضاف في الاعراب وهو معرفة قدروا الثاني علما ليكون على قياس المعارف في الاصل الذي اجرى مجراه اذ لا يضاف معرفة الى نكرة فلذلك منع صرف قترة في ابن قترة وامتنع اللام في بنت من بنت طبق ونحوه وان لم يقع على انفراده مستعملا علما صرح به في ايضاح المفصل والاقليد وغيرهما وعليه قول المص في شهر رمضان ورمضان مصدر رمض اذا احترق فاضيف اليه الشهر وجعل علما ومنع من الصرف للعلمية والالف والنون كما منع داية في ابن داية علما للغراب للعلمية والتانيث والفاضل المحشي لغفوله عن ذلك تعسف في توجيه الكلام فقال ان جنة عدن علم لاحد الجنان الثمان دون عدن والا كان اضافة جنة اليه كاضافة انف الى زيد على ما قيل لكن قد يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقام المجموع فيستعمل استعمال الاعلام كما في رمضان وهكذا عدن والمعرجنات جنة عدن فلا يتوجه النقض على كلامه بمثل عبد الشمس مسكا ولا يحتاج الى الجواب بان الشمس لاانحصارها في فرد بمنزلة العلم انتهى ولا يخفى انه على ما ذكرناه يكون كلامه على ظاهره ولا يكون اضافة جنة الى عدن كاضافة انف زيد ولا يتوجه النقض بمثل عبد شمس لان لفظ شمس فيه يقدر علما وان لم يقع الى النوع مستعملا علما فلا يحتاج الى الجواب بما ذكره تم

٣

كوله علما ط

ارا سعد حوزا لها

وابن قترة بالكسر حية خبيثة ... وبنت طبق سلحفاة تبيض تسعا وتسعين ... كلها سلاحف قاموس

قوله لانه المضاف اليه في العلم يعني ان جنات عدن ههنا ليس بعلم لارض الجنة لعدم وقوع استعماله ولان صيغة الجمع يابى عنه لكن لابد من كونه معرفة وعدن مصدر نكرة في الاصل وههنا معرفة اذ الاصل في العلم هو جنة عدن الا ان المضاف اليه يستعمل في موضعه يقال جاء في رمضان والعلم شهر رمضان فهو بهذا الاعتبار علم ايضا لغلبة وقوعه وكثرة استعماله موقعه كما ان الفردوس علم بسبب كون جنة الفردوس علما فعلى هذا يكون ما اضيف اليه وهو جنات معرفة ايضا وانما احتيج اليه ولم يجعل جنات عدن علما لانه ح يكون نكرة الا اذا عرف باللام واذ كانت نكرة لا يصح ابداله من المعرفة اذ لا يجوز عند المنهاج الا بالنعت وهو ههنا معرفة موصوفة فلا يصح توصيفها به الا لكونها معرفة ولا سبيل الى تعريفها سوى كون عدن علما لما ذكرنا ولا سبيل الى تعريفه الا بما قلنا او لكونه علم جنس كما ذكره لان نفس عدن ليس بعلم يدل عليه استعماله في القران والحديث بجنة عدن لا مستقلا فيكون جنات معرفة ويصح ابداله وتوصيفه بما بعده هذا غاية ما يمكن ويرد بعد ان الرضي ذكر ان اشتراط النعت في بدل الكل لا يتعلق ثم نقل عن ابي علي جوازه مطلقا اذا استفيد من البدل ما لم يستفد من المبدل منه وقيل بقوله تعالى بالوادي المقدس طوى فجاز وقوعه في القران على ان كونه بدلا غير لازم لجواز كونه عطف بيان واما قوله الرحمن الا انه فيجوز ان يكون بدلا لا وصفا وهو مختار ابي هشام

لعلم الحكم

قوله لانه المضاف اليه في العلم توضيح ان عدن علم لا ان جنات عدن معرفة لا ان اتصافها بالموصول الذي هو من المعارف وهو قوله تعالى التي وعد الرحمن عباده وليس تعريفها الا بالاضافة الى عدن وتعريف عدن ليس الا لكونها علما اذ لا يصح ان يكون من اقسام المعارف الا العلم فقوله لانه المضاف اليه في العلم معناه ان عدنا مضاف اليه الجنات التي هي علم اي في حكمه لان تعريفها بسبب علمية ما يضاف هي اليه قوله او علم العدن يعني الاقامة فعلى الوجه الاول يكون العدن علم الشخص الذي يستحق الجنة المخصوصة وعلى الثاني يكون علم الجنس كازروني

وعدن علم لانه المضاف اليه في العلم ...

كون علما للاقامة ...

للفاضل المرحوم يوسف القرباغي

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بعدنا عن التعاضد والتشاهد على غير الحق ، وقربنا الى التباصر والتناصر على الحق المطلق ، ونصلي ونسلم افضل الصلوات واكمل التسليمات على افضل الانبياء واكملهم وعلى اله واصحابه الواصلين الكاملين **اما بعد** فهذه تذكرة منا لكم ان كنتم لنا وعليكم ان كنتم علينا وتفصيل وبيان لصورة الفتح والظفر في المباحثة التي وقعت في صورة الفتح بين استاد واستنادي استاد البشر مولانا حبيب الله الشهير بميرزاجان الشيرازي وبين صدر افاضل دهره في مجلس خاقان عصره امتثالا لامره وهو ابو المغازي عبيد الله بهادر خان والي بلاد ما وراء النهر في فاخرة بخارا صينت عن البلايا واشتهرت في السن الخواص والعوام لا كماهي وتوغل بعضهم عنادا وتشددا تعصبا وتحببا من لا روية له في شئ في ذكرنا وجعلها تحفة كل مجلس فاردت بعد مدة مديدة ان اخبر تحزنا وتضيقا تلطفا وترفقا اخبار السافلين في البر من بحثها بعضا منهم ممن توهم فيه لا يخاف ان الامر ليس كما ذكر وانحال ليس كالخبر والفتح على عكس المشهور والواقع على خلاف المسطور تخيصا لما في الالسنة تخلصا عن الالسنة الاعوذ بالله بل كسر السور تهم بعض الكسر وتسكينا لتقلقهم بعض التسكين نقلا على رؤس الاشهاد ومعاينا لما معا للتحسين وطالبا للترويج والترزين منا وكانت المباحثة في الموصفين كما نقل صدر الافاضل وانا الفقير الذليل ابن محمد جان يوسف القراباغي المحمد شاهي واشترى مسكنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين قال صدر الافاضل في رسالة كتبها في هذا الموضع قال بعض افاضل زماننا يجوز ان يكون استعارة الماضي للمستقبل تبعية تشبيه الزمان المستقبل بالزمان الماضي في كونه ظرفا للامر المحقق فلا حاجة الى التكلف الذي التزموه في تصحيحه من تقييد المصدر بالقيدين المتغايرين كما ذكره مدرسه قلت لعل حملهم الى ذلك ان الزمان مدلول الهيئة والهيئة ليست بلفظ كما حقق في محله والاستعارة هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة فاستعمال الهيئة في مدلول هيئة اخرى لا يكون

استعارة بمقتضى ظاهر تعريفها فهذه النكتة الجليلة حملتهم على ان جعلوا الزمان قيدا للمصدر في التشبيه كما سمعت ليكون التشبيه راجعا الى الحدث الذي هو مدلول المادة التي هي اللفظ بالحقيقة فافهم انتهى بعبارته **نقول** وبالله التوفيق اولا في ابن يقول الفاضل ان الهيئة ليست بلفظ كما حقق في محله والعلامة التفتازاني في شرح الشرح العضدي لمختصر ابن الحاجب بانه البتة لفظ حيث قال الاخفاء في ان مدلول اسناد الفعل الى الشئ هو قيامه به وثبوته له بحيث يتصف به وهذا المصطلح ظاهر فيما اسند الى غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان ونحوها نحو جد جده وانبت الربيع وجرى النهر ونحو ذلك فلا بد من صرفه عن ظاهره بتاويل اما في المعنى او في اللفظ واللفظ اما المسند اليه او المسند او الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد والاول ان لا تجوز فيه بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث اسند الفعل الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع علماء المعاني الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول المص الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه واسناد الانبات اليه قرينة لحقيقة الاستعارة وهو قول السكاكي الرابع انه لا مجاز في شئ من المفردات بل شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان لكنه ليس بعيد بعبارة وهذا التفصيل مذكور في الشرح العضدي ايضا حيث قال واعلم انهم اختلفوا في نحو انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تاويل في اللفظ او في المعنى والا لكان كذبا والتاويل في اللفظ اما في الانبات او في الربيع او في الهيئة وهذه احتمالات اربعة الرابع ان التاويل في التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية وضعت بازاء تاليف معنوي وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت لملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا وذلك نحو صام نهاره وقام ليله وهو مختار عبد القاهر ولهذا قال شارح الشرح وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره رد اله وبعض عبارات شرح التلخيص ايضا يدل على ان الهيئة موضوعة وان لم يصرح بكونها لفظا حيث قال في بحث المجاز المركب وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراز
١٢٧٥ وكفى عبده

بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب
في نحو زيد قايم موضوعة للاخبار بالاثبات فاذا استعمل ذلك المركب الى آخره
فان قوله هيئة التركيب موضوعة للاخبار بالاثبات صريح في ان الموضوع هو
الهيئة لا المركب فان الاطراف لا دخل لها في كونها للاخبار وانما دخلها في كون ذلك
الثبوت ثبوت الكتابة او الضحك او القيام مثلا الى زيد وكونه الاخبار اخبارا عن
ذلك الثبوت بخاص وقد وجدت في بعض حواشي بعض الكتب نقلا عن لوامع الافكار
لصاحب التوسط ان الهيئة التركيبية بين الالفاظ موضوعة بازاء الهيئة التركيبية بين
المعاني وقال السيد قدس سره في بحث تاكيد المسند اليه واعلم ان نسبة الفعل الواقع
الى الكل وجها آخر هو ان يراد وقوعه فيما بينهم وح يكون المجاز لغويا اما في الهيئة التركيبية
واما في لفظ الفعل وسيجيء نقلا عن بعض العصاميين ان المجاز في مثل قوله تعالى رب
اني وضعتها انثى في الهيئة موافقا للعلامة التفتازاني وان لم يوافقه في كون المجاز
في الاستعارة التمثيلية في الهيئة بل قال ان المجاز هناك في المجموع لا في جزء من اجزائه
فانتظر التفصيل وايضا الكتب مشحونة بان الفعل بهيئته دال على الزمان وعدم تركبه
لعدم كونها مرتبة في السمع فالجزئية والمسموعية مسلمتان عند القوم والخلل في الترتيب
في السمع وايضا عدم تشبث القوم في الجواب عن لزوم التركيب بان الكلام في التركيب من
الالفاظ والهيئة ليست لفظا بل على انهم قائلون بكونها لفظا وعدم جعل هذين
الوجهين المذكورين بل الوجوه المذكورة وهي الجزئية والمسموعية وعدم تشبث القوم
بذلك الجواب معنونا بعنوان الثانوية والثالثية مثلا اشارة الى انحطاطها مرتبة
عن مرتبة الجوابين المعنونين المذكورين سابقا ولا خفاء في التفاوت والاتم
من بينها دلالة هي المسموعية مع كونها محل تامل لكن كل منها يؤيد المطلوب والمجموع
والمجموع يؤيد تاييدا تاما وسيذكر في المطلب الجواب السابع الى ان يبين واما ثانيا
فان كلام الاستاد ليس نصا في انه يجوز ان يكون استعارة او مجازا مرسلا مصطلح القوم
بل مراده ان الهيئة كما هو مقرر دال بالوضع على الزمان الماضي فيجوز ان يستعار لعلاقة
التشبيه للزمان المستقبل ويجعل مجازا مرسلا سواء كانت لفظا فيكون استعارة او مجازا
مرسلا مصطلح القوم اولا فلا يكون استعارة مصطلحة او مجازا مرسلا كذلك بل مثلهما

وعدم

وعدم اعتبار القوم لا يكون وجها على من كلامه على القوم بانهم لم يجدوا مثل هذا
التوجيه الوجيه وان وجدوا لم يعتبروا وقد اعتبروا المجاز العقلي مع انه ليس من
المجاز المصطلح الذي هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له بل هو تجاوز المعنى عن محله
الواقعي بحسب التعبير وهذا تجاوز الدال غايته انه دال غير لفظ وهذا قريب الى
اللفظ الدال فليكن هذا مثله فيما نحن فيه وطرق التوجيه ليست محصورة ولا مسدودة
بالعقل ولا بالنقل قال في الشرح العضدي بعد التفصيل الذي مر والحق انها تصرفات
عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم ثم قال الاستاد في رسالة
كتبها في هذا الموضع لا يقال على الزمان هو اللفظ المستقل لا جزؤه لانا نقول يجري
هذا الاحتمال في الاستعارة التبعية المشهورة بان يقال الفعل الدال على المعنى الحدثي
هو نفس اللفظ لان المصدر بصيغته غير متحقق في المشتق فان الضرب غير موجود في
ضارب وضرب فان قلت المصدر لفظ مستقل يمكن التعبير به عن معناه بخلاف الهيئة
قلت لفظ الزمان الماضي كذلك فلا فرق انتهى مقال الظاهر ان الايراد الاول منع كون
الدال على الزمان هو الهيئة مستندا بانه المجموع مع تسليم وجود الهيئة وجزئيتها ولفظيتها
يعني ليس بناء المنع على منع واحد من هذه الامور او كلها والا فمنع جزئية الهيئة و
استقلالها وكونها لفظا سيجيء في كلامه في مقام توجيه كلام القوم فالجواب بان هذا
الاحتمال يجري في الاستعارة التبعية المشهورة لا يحتاج الى دعوى عدم وجود المصدر بصيغته
في المشتق ولا الى دعوى احتمال عدم وجوده فيه بل احتمال عدم دلالته عليها كاف ولعله
اشار الى ان ورود المنع ههنا اتم وحاصل الايراد الثاني بقوله فان قلت الى آخره فرق
من وجه آخر وهو امكان التعبير عنه بلفظ مستقل وحاصل الجواب ان لفظ الزمان الماضي
مثله في الاستقلال وامكان التعبير عنه به والقول بجزئية المصدر ممنوع وجزئية مادته
مسلم لكن لا يبقى الفرق بعد عدم كون نفسه جزءا فتامل ونحن نقول القول بالجزئية
او كفاية جزئية المادة ان تم في الاستعارة في المشتقات لكن لا يمكن في الاستعارة
التبعية التي في الحرف فان الاستعارة في تبعية لفظ الظرفية ولا اثر من لفظ الظرفية
فيها وايضا كان المقصود ابداء احتمال ان يكون التشبيه بحسب الزمان سواء كان لفظه هو
الهيئة او اللفظ المستعمل غايته ان لا يكون تبعية فلا يضر كل الضرر وما ذكره الاستاد

ايضا في مقام توجيه عدم اعتبار القوم هذا الوجه في عدم استقلال الهيئة في التلفظ
وكذا عدم كونها جزءا وكذا عدم كونها لفظا كما ذكره ذلك الصدر الافاضل فيبطل بما نقلنا
من شرح الشرح وغيره لانه ظهر انهم اعتبروا الهيئة سواء قالوا بكونها لفظا او لم يقولوا
وسواء قالوا باستقلالها او لم يقولوا بل الاستعارة التمثيلية ظاهر فيها وبالوجهين
الاخيرين ايضا ولعله بنزل ثاني الحال عن المنازعة والمناقشة مع القوم وبا
عن المخاصمة والمناقشة مع الاخوان واراد ان يصلح بعض الاصلاح تحاشيا عن استعداد
الخلان واعلم ان في كون هذا الوجه استعارة تبعية تاملا بل ليس كذلك فان لفظ
المشبه به في الاستعارة التبعية المشهورة لايكون مذكورا وانما يكون المذكور لفظ المشتق
من ذلك ولا المشتق كالحروف وههنا الهيئة الدالة على الزمان الماضي التي هي لفظ المشبه به
على التقدير ما فيه بعينها وهي المستعملة في غيرها وضعت له كما انه في تشبيه الحدث الواقع في الزمان
المستقبل بالحدث الواقع في الزمان الماضي واستعمال اللفظ الدال على الثاني في الاول كما
فعله السيد قدس سره لايكون الاستعارة تبعية كما اعترف به الاستاد نفسه ايضا ثم اعلم انه
يتصور في الاستعارة وجوه واحتمالات الاول ان يكون التشبيه في المبدأ والاستعارة
في لفظه ويشتق المستعار التبعي منه بدون ان يلاحظ تشبيه معناه على حدة بالتبعية واستعارته
كذلك بل استعارة المبدأ اسري فيه بلا تعمد ولا تعمل من المتكلم فيه والثاني ان يكون التشبيه
في المبدأ والاستعارة في لفظه ثم يعتبر التشبيه والاستعارة معا في المشتق ايضا على حدة
بالتبعية والاستعارة في هذه الصورة يحتمل ان يكون في نفسه تابعة لاستعارة المبدأ مع
قطع النظر عن ان التشبيه معتبر في المشتق ايضا وان يكون لنفسه تابعة للمبدأ فقط مع قطع
النظر عن انه مستعار فيه ايضا وان يكون تابعة للتشبيه المعتبر في المشتق بالتبعية والثالث
ان يكون التشبيه والاستعارة في المبدأ ويعتبر الاستعارة فقط على حدة في المشتق
بالتبعية بدون ملاحظة التشبيه فيه وههنا يتصور وجهان في التبعية والرابع ان يعتبر
التشبيه فقط في المبدأ والاستعارة ويعتبر الاستعارة فقط للعلاقة ذلك في المشتق
بدون ملاحظة التشبيه على حدة بالتبعية والخامس ان يعتبر التشبيه في المشتق ايضا
ثم يستعار فيه وفي هذه الوجوه الاربعة يحصل الاستعارة في المشتق بالتعمد والتعمل
من المتكلم فالتبعية وجه له ومنظور له في جملة بخلاف الاحتمال الاول فان التبعية فيه

وجه سراية الاستعارة الى المشتق ولا اختيار ولا اعتبار للمتكلم فيه بعد اعتبار
الاستعارة من المبدأ باعتبار المعنى المجازي المقصود في المقام ولا يعقل ان الوجوه
المتصورة في بادي الرأي باعتبار التشبيه والاستعارة في المبدأ والمشتق اجتماعا
وانفرادا كثيرة ولعل الصالح للاعتبار ما ذكرنا من الوجوه الخمسة مفصلا وبعد ما علمت
الوجوه الصالحة للاعتبار فاما ان يكون كلها معتبرة في الاستعارة التبعية فيتشعب
ويجيء موضع يقع في تجويز المجاز المرسل التبعي او يكون بعضها معتبرا فيبحث وجوه
توجيه الكلام غير ما ذكر وذكروا ثم ان الباعث على فتح باب القوم الى ان الاستعارة
تبعية في الافعال والحروف على ما ذكروا هو عدم استقلال مفهوميهما ليصلح الحكم عليه
بكونه مشبها به المصحح للاستعارة فانظر في الوجوه المذكورة هل تقتضي حكما من الاحكام
عليه ولا اقل من انه تابع للمبدأ وامثاله فينافيه عدم الاستقلال اولا والظاهر
ان الوجه الاول لايقتضي والبواقي يقتضي فيكون وجه ترجيح اعتبار البعض دون
البعض فينحصر المجاز المرسل في الفعل والحروف ايضا في التبعي وفيه انه قال في الصحايف
وكذا في التلويح واتفق اهل العلم على ان المعنى المجازي لايصلح للاشتقاق لكن بعد
صحته لايضر في المقصود وهو عدم الفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل في التبعية وصحة
اعتبارها فيهما ثم اعلم ان الظاهر الصريح في عبارات الاكثر هو الاحتمال الاول بدون
انفهام الحصر وفي الرسالة الجندية لبعض العصاميين هو الاحتمال الخامس حيث قال
الاستعارة التبعية ان يشبه معنى بمعنى ويسري هذا التشبيه الى معنى آخر بالنسبة الى معنى آخر
ويستعار لفظ هذا المعنى الآخر بالتبعية في الآخر المشبه بالتبعية وانما سميت تبعية لان
التشبيه الذي بناء الاستعارة عليه وجد فيه بالتبعية هذا خلاصة كلامه في موضع وفي
موضع آخر من تلك الرسالة وان ادرج استعارة المبدأ في المبدأ كالتشبيه الا انه اعتبر
التشبيه في المشتق بالتبعية وجعل استعارته تابعة لهذا التشبيه التبعي وفي موضع آخر
بل في مواضع آخر جعل استعارة المشتق تابعة لاستعارة المبدأ ايضا فيحتمل ان
لايكون بناؤها على الفرق بين الصور المذكورة او يكون بناؤها عليه ولكن لا نقول بالفرق
في حكم التبعية او نقول بالفرق فيه ايضا ولكنه يكون مسامحا في بعض عباراته فعليك
بالتفحص والتامل وبعد الصحيح عن الفاسد ثم لايخفى عليك ان الاستعارة التمثيلية

نقل

التي هي عبارة عن المجاز المركب هي استعارة هيئة المركب الموضوعة لهيئة معنوية اخرى
على ما عن شرح الشرح والمذكور في الرسالة الجندية يخالفه حيث قال لا يجوز في مفرد
من مفردات هذا المركب بل في جزء من اجزائه مثلا في مثال اني اراك تقدم رجلا وتؤخر
اخرى التقديم بمعناه والرجل بمعناه وكذا التاخير وكذا الصورة التركيبية بمعناها وهو الايجاب
والتجوز في المجموع من حيث المجموع والنقل في المجموع بدون نقل في جزء من اجزائه وهذا بخلاف
رب اني وضعتها انثى فان الهيئة التركيبية الخبرية منقولة الى الانشائية فالمجاز في الهيئة فقط
لا في الاطراف ولا في المجموع وفي حواشي تلك الرسالة منه ايضا فان قلت كيف يجوز
المجاز في المجموع بدون المجاز في جزء من اجزائه وليس للمجموع موضوع سوى ما وضع له
الاجزاء قلت الفرق بين الحقيقة والمجاز بان في الحقيقة قصد افادة الموضوع له لا للانتقال
الى معنى مناسب له وفي المجاز قصد افادة الموضوع له لينتقل ذهن السامع الى معنى
مناسب له وظاهر انه يمكن ان يتعلق قصد المتكلم الى ان ينتقل ذهن السامع من المجموع
الى معنى مناسب له بدون ان ينتقل من جزء من اجزائه الى معنى مناسب له فيكون المجاز
في المجموع بدون المجاز في جزء من اجزائه وفرق هذا القائل بين المجاز في مثل رب
اني وضعتها انثى وبين اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى بان المجاز في الاول في الهيئة
لا في المجموع لخروج الهيئة الاخبارية من الاخبار الى الانشاء وفي الثاني في المجموع لعدم خروج
الهيئة الاخبارية من الاخبار كسائر اجزائه واجاب بهذا الفرق عما اورد العلامة
التفتازاني على القوم في حصرهم المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية بانه غير منحصر فيها
فان مثل رب اني وضعتها انثى من جملتها وليس باستعارة وحاصل الجواب انه ليس
بمجاز مركب بل مجاز مفرد مجاز في الهيئة فيكون تجويز المجاز في الهيئة متفقا عليه فعند
العلامة التفتازاني في المجاز المركب مطلقا قائل بان مثل رب اني وضعتها انثى من اقسامه
وعند هذا القائل في مثل رب اني وضعتها انثى فقط قائل بانه ليس من المجاز المركب
ثم اورد هذا القائل في تلك الرسالة بانه ان قلت ان المجاز في الهيئة لا يجوز لاختلاف
قسم من اقسام المجاز لانها ليست بلفظ والمجاز قسم من اللفظ قلنا اللفظ الماخوذ
في تعريف المجاز عام من اللفظ الحقيقي والحكمي او نقول علماء البيان تركوا بيانه اعتمادا على
بيان حال المجاز المرسل فانه يعلم منه حاله بلا خلل ثم لا يخفى عليك ان كلام المذهبين

لا يخلو عن تامل اما ما ذكره العلامة التفتازاني فلان المجاز اذا كانت في الهيئة
فقط فكيف ينتقل من هيئة الى هيئة اخرى والحال ان الهيئة الاخرى قائمة بامور
متعددة ايضا وفهمها يتوقف على فهم الامور المتعددة ايضا والامور المتعددة من اين تفهم
وما ذا والحاصل ان هذا يصح بلا تردد اذا كان بين امرين او امور نسبتان وهيئتان
متصورتان واقعتان اولا فاورد الدال على احدى النسبتين واريد به النسبة الاخرى
كما ان بين الربيع والانبات يتصور النسبة الفاعلية والنسبة الظرفية فاذا ذكر الهيئة
الدالة على النسبة الفاعلية بينهما واريد به النسبة الظرفية بينهما يكون صحيحا ولا يحتاج الى
طرف اخر ولا الى دال آخر لطرفي النسبة واما في المثال المشهور من اني اراك
تقدم رجلا وتؤخر اخرى فيشكل لان هيئة تردد المخاطب ليست مما تقوم بالارجل
والتقديم والتاخير فتامل ولا تسرع في الحكم بالرد والقبول واما ما ذكره بعض
العصاميين فلانه كيف يجوز ان يكون المقصود من المجموع غير مجموع مقاصد الاجزاء
بعد تسليم ان معنى المجموع مجموع معاني الاجزاء فيلزم ان يكون المستعمل فيه للمجموع مجموع
ما يستعمل فيه الاجزاء وكذا ما يقصد من المجموع مجموع ما يقصد من الاجزاء وايضا
اذا سلم ان معنى المجموع مجموع معاني الاجزاء وكذا المستعمل فيه فكون المقصود من المجموع
غير مجموع مقاصد الاجزاء لا يجعله مجازا اذا لم يكن القصد استعمالا واذا كان
القصد استعمالا فلم يكن مجموع ما يستعمل فيه المجموع مجموع ما يستعمل فيه الاجزاء ولا
معنى المجموع مجموع معاني الاجزاء والحاصل انه يكون حكم المجموع مجموع احكام الاجزاء
في المركبات الاعتبارية وكيف يتخلف المعنى من كلام يقصد من اجزاء معانيها
ويقصد من المجموع غير مجموع هذه المقاصد فيختلف المقصود بين المجموع والاجزاء
فتامل في المقام حتى ياتيك اليقين فانك حيران ترى تارة اقدم رجلا واوخر
اخرى وانما اطنبنا الكلام في هذا الكلام نقلا لانه بعدما نقلنا كون الهيئة لفظا
كما هو مذكور في شرح الشرح والشرح ارسل الى بعض ممن انتسب الى ذلك الصدر
الفاضل وصانه دولاه مكتوبا فيه ان بعض العصاميين صحح في الرسالة الجندية
بان الهيئة ليست بلفظ وما كانت الرسالة المذكورة حاضرة عندي في رسالتي
ما في شرح الشرح والشرح ثم لما وجدت الرسالة وجدت نقله عن خلاف ما فيها

كما ترى فاظهر به ثم اعلم ان بعضا من العلماء المترجمين الحاضرين في المجلس نقل كلام
الاستاد مترجما كما هو المنقول في كلام صدر الافاضل ثم قال در جواب بعضي
ديكر از اشراف علما كفتند معبرا بذلك عن ذلك الصدر الفاضل والجواب هو ما نقلنا
ثم قال ونيز از جانب بعضي اشراف ميتوان كفت كه اكر اين استعاره باعتبار
مجموع اجزاء فعل كه دال بالمطابقة است بر معني فعلي باشد ان معلوم شد معني
مطابقي فعل غير مستقل است وقابل تشبيه نيست بنابر ضرورت تشبيه را در مصدر
اعتبار كرده اند ودر مشتق بتبعيت لازم اورده اند اكر انرا قبول نكنند چه حاجت
در استعاره فعل بمصدر رفتن وبتبعيه ساختن استعاره اكر كسي كويد كه استعاله
در مجموع باشد وتشبيه در جزء كوييم هيچ جزء معني فعل مستقل نيست شل معني مطابقي
چه انك يك جزو حدث نيست است وجزء ديكر حدث منسوب وجزء ديكر زمان
من حيث انه ظرف لنسبة الحدث الى الفاعل پس تشبيه در زمان جزء معني فعل متصور
نيست وان تشبيه كه در معني مصدر اعتبار كرده اند تبعيه نه در معني مصدر نيست كه
جزء معني باشد بلكه در مصدر مطلوب است قبل از اشتقاق فعل ازان انتهى يقال
اولا بعد ما بين واتضح ان مراد الاستاد انه يجوز ان يكون التشبيه بين الزمانين الماضي
والمستقبل ويكون الاستعاله بحسب ذلك الذي هو الهيئة واجاب الصدر الافاضل
بناء على هذا بان الهيئة ليست بلفظ والمجاز انما هو اللفظ كما نقل هذا المترجم ايضا
واستحسنه بعد ما نور ان سبب ذهاب القوم الى تبعية الاستعالة عدم استقلال
المعنى المطابقي للفعل والحرف واشتهاره لم يبق احتمال ان مذهب الاستاد
الى ان التشبيه او الاستعاله يجوز ان يكون في المعنى المطابقي فلا حاجة الى سلب هذا الاحتمال
والاستدلال عليه وثانيا ان قوله اكر كسي كويد استعاره در مجموع باشد وتشبيه در جزء
ليس على ما ينبغي لان كلام الاستاد صريح في ان مراده جعل الاستعالة تبعية باعتبار
جزء معناه الزماني بخلاف ما اذا جعل باعتبار جزء معناه الحدثي فان مراده ما صرح به
الاستاد فالتعبير بهذا الوجه ليس على ما ينبغي وان غيره فيكون الخبر لانه يكون تركا للصريح
وايرادا لما يخالفه الكلام وبيانا لغيره فساده وثالثا انهم لم يقولوا ان الزمان المعتبر في
مفهوم الفعل هو الزمان المقيد بل هو المطلق كما هو يفهم من قولهم باحد الازمنة الثلثة بلا قيد لو

في تعريف الفعل والقيد يلزم من اقتران الحدث المنسوب الى الفاعل اليه وكذا الحدث
ليس مقيدا بل يلزمه التقييد بعد النسبة فان المسند الى زيد في قولنا ضرب زيد ليس
هو الضرب المقيد بكونه لزيد ولا بكونه لاحد بل النسبة معه على حدة جزء الفعل ورابعا
انه على تقدير ان يكون الزمان مقيدا وكذا الحدث لا فرق بينهما في عدم صحة النسبة
باعتبارهما في انفسهما وصحته باعتبار مطلقهما خارجا وداخلا ثم اعلم انه بقي الكلام
في انه بعد ما كانت الهيئة لفظا موضوعا ولا شك انه مفرد فيكون لفظا موضوعا مفردا فيكون
كلمة فيجب ان يدخل تحت قسم من اقسام الكلمة من الاسم والفعل والحرف او يكون قسما آخر برأسه
منها وكل منهما لا يخلو من خلل كما يظهر الان بعد ان الكلمة هي اللفظ المستقل في التلفظ اي
ما يتلفظ لا بتبعية الغير وليس هذا قيدا لا يفهم من العبارة او يقال لعله اسم لاستقلال معناه
وعدم مقارنته باحد الازمنة الثلثة لانه نفس الزمان والشي لا يقارن نفسه لكنهم
لم يوردوه من اقسام الاسم لانه ليس له حكم مما يتعلق به الغرض الباعث للبحث في النحو من
الاعراب والبناء   قال صدر الافاضل ثم انه قال ذلك البعض من الافاضل
كما ان استعالة الافعال بتبعية المصادر والعلاقة التي هي التشبيه معتبرة اصالة بين
المصدرين وتبعا بين الفعلين كذلك المجاز المرسل مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
مجاز عن اذا اردتم القيام ولا شك ان العلاقة التي هي السببية متحققة بين الارادة والقيام
فالمجاز اصالة في المصدر وتبعية في الفعل والقوم لم يتعرضوا لهذا لكن القول بالاستعالة
التبعية في الافعال لضرورة ان معنى الفعل من حيث انه الفعل لا يتصف بكونه مشبها
ومشبها به لكونه غير مستقل المفهومية فهذا المعنى هو الذي اضطرهم الى الحكم بكون الاستعالة
المبنية على التشبيه فيها بتبعية المصادر وليس في المجاز المرسل هذه الضرورة حتى يعدلوا فيها
عن الاصل ويحكموا بكون المجاز فيها تبعا فقال ذلك الفاضل كما ان معنى الفعل لا يتصف
بكونه مشبها ومشبها به لا يتصف بكونه سببا ومسببا مثلا فلا فرق بين العلاقتين
في اتصاف الفعل بهما بتبعية المصدر في الضرورة الداعية لهم الى القول بالتبعية في
الاستعالة متحققة في المجاز المرسل ايضا فقلت في معالجته فرق بين الاستعالة والمجاز
المرسل فان العلاقة في الاستعالة ملحوظة حين الاطلاق فانهم صرحوا بان اسم
المشبه به لم يطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فاذا اطلقت جاذ لسد

فقد دللت على كون زيد متلاشيا بهلاك الاسد بخلاف المجاز المرسل فان السببية فيه باعثة
للانتقال ولكن ليس ملحوظا حين الاستعمال وليس مفادا من العبارة فلاحظ وتنبه في التبعية
في المجاز المرسل فهذه النكتة الجليلة الدقيقة فارقة بينهما فليتامل انتهى بعبارته اقول وبالله
التوفيق اما اولا فلانه يقول احد ان علاقة الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق
دون علاقة المجاز المرسل فان العلاقة المصححة للاستعمال في نظر المتكلم سواء كان واقعا
في نفس الامر ايضا اولا مما لابد منهما في كل مجاز غايته انه يكون في الكاذب يكون لحاظ اعتقاد
العلاقة كاللزومية الكاذبة باعتبار اعتقاد اللزوم حين تحققها اتفاقا فان تحقق
علاقة الاستعارة والمجاز المرسل معا كما في نطقت الحال فالمدار في قصد المتكلم فان في استعمالها
الى علاقة التشبيه فاستعارة وان نظر الى علاقة اللزوم فمجاز مرسل كما صرحوا بل الظاهر من كلام
القوم فيه ان مدار الاستعارة على بناء التشبيه اذ لا يلاحظ التشبيه وحين الاطلاق بل قبله
ولكن ليس البناء على هذا ايضا واحتمال كون مراد ذلك الصدر الفاضل ان التشبيه مقصود
الكلام ومفاده ومراده منه وعلاقة المجاز المرسل ليس كذلك فان المراد منه افادة حكم
آخر غايته انه لما عبر عن المعنى المراد بلفظ معنى آخر بينه وبين المعنى المراد علاقة التشبيه مثلا
افيد ضمنا السببية وليست مدلول الكلام بخلاف التشبيه فانه مدلول ومفاد كما هو ظ
قوله فاذا قلت جاء في اسد فقد دللت على كون زيد متلاشيا بهلاك الاسد آه باطل قطعا
فلا يحمل عليه فظاهر انه ان تحقق علاقة في نفس الامر ولم يقصد حين الاستعمال ففي
اي وقت يعتبر ولماذا يعتبر والمصدر لم يستعمل قبله اصلا ولم يلاحظ فليس
المدار على الملاحظة السابقة بل يقدر حين الاستعمال لضرورة الاستعمال واما ثالثا
فلانه اذا كانت العلاقة بين المبدئين بدون ملحوظية استعمال لفظ احدهما في الاخر
ثم اشتقاق الفعل منه بعده كافية في استعمال مشتق ذلك المبدأ في مشتق آخر
ومصحح له فلا شك ان اعتبار المجاز في المبدأ اولا ثم اشتقاق الفعل منه بعده بحيث
يسري التجوز الذي في المبداء بلا تعمد ولا تعمل من المتكلم يكون اولى منه كما يأتي
في ان اولى الوجوه المجسمة الصالحة للاعتبار في الاستعارة التبعية هو
ان يعتبر التشبيه والاستعارة في المبدأ ثم يشتق الفعل منه لئلا يحتاج الى ملاحظة
حكم جديد عن المشتق بالنسبة الى المبدأ لتصحيح المجاز في المشتق بسبب العلاقة التي

في المبدأ

في المبدأ مناف لعدم الاستقلال ايضا وقد كان مر وما عنه من نقل الوجه التام وهو هذا
فيجب ان يعتبر في المجاز المرسل ايضا كذلك لذلك فينحصر التبعي كالاستعارة ولو لم يكن
واجبا ولا اولى فهو ايضا وجه صحيح مثله فليعتبر مثله فلم يعتبروه وكذا اعتبار علاقة
المجاز حين الاستعمال الصحيح على اي وجه كان ولا مانع منه والمسلم ان المجاز المرسل علاقة
ملحوظة قبله في الفعل والحرف مثلا لا ان هذا القسم من العلاقة لا يمكن ان يلاحظ
حين الاستعمال كيف والمجاز المرسل في غير المشتقات لا اشكال ان علاقته ملحوظة حين
الاستعمال ولا وجه فيه لان يقال ان علاقته ملحوظة قبله ولا ضرورة وكذا الكلام في علاقة
التشبيه فتامل واما رابعا فلانه يتحقق مثل هذه الوجوه في ملاحظة التشبيه بل مثل الوجه
المعتبر في مبدأ المجاز المرسل ايا ما كان فاما ان يقال انها استعارة تبعية فلم لا يقال هنا
بالتبعية او استعارة غير تبعية فيوجد قسم آخر في الافعال او لا يعتبر فيها اصلا فيلزم الترجيح
بلا مرجح والحاصل انه لا فرق بين ملاحظة علاقة التشبيه وبين ملاحظة علاقة السببية في
جواز استعمال المبداء اولا بعد ملاحظة العلاقتين اي وقت كان سابقا او لاحقا
ثم اشتقاق الفعل منه وبين اعتبار الاشتقاق اولا ثم استعمال المشتق في المشتق
وكذا لا فرق بينهما في جواز اعتبارهما سابقا او لاحقا فان صح في احدهما يصح في الاخر
ففي تخصيص احدهما باحدهما ترجيح بلا مرجح وكذا في تسمية احد الاعتبارين باحد
الاسمين من التبعية والاصالة ترجيح بلا مرجح واعلم ان حاصل الجواب الاول
والثاني عدم قبول الفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل في اعتبار العلاقة حال الاطلاق
او قبله وحاصل الثالث والرابع ان الفرق المذكور لا يفيد في عدم اعتبار التبعية في
المجاز المرسل وتفصيله ان الاحتمالات المتصورة بحسب ملاحظة العلاقة حين
الاطلاق او قبله اربعة في بادي الرأي احدها ان علاقة الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق
فقط لا قبله وعلاقة المجاز ملحوظة قبل الاطلاق فقط وثانيها ان علاقة الاستعارة
ملحوظة حين الاطلاق فقط كما في الاحتمال الاول وعلاقة المجاز المرسل ليس منحصرا
بحال الاطلاق بل يعم وثالثها عكسه بان يكون ملحوظية علاقة المجاز منحصرة في القبل
وملحوظية علاقة الاستعارة لا يكون منحصرة بحال الاطلاق بل يعم ويصح بحسب
الوقتين ورابعها ان لا حصر ولا اختصاص في شيء منهما وفي هذا الاخير لا اختلاف

لاختلاف بحسب المعنى ولا فرق فى التحقيق فيكون خارجا عما نحن فيه وعلى الاول
يرد انه اذا لوحظت العلاقة بين المبدئين فى المجاز المرسل ثم اعتبر استعمال
لفظ فى الاخر ثم اشتقاق الفعل مثلا منه يكون الفعل مجازا تابعا فى المجازية
لمجازية المبدأ فيكون تبعية مثل الاستعارة التبعية والقول بكونه استعارة غير
معقول لكون علاقته غير تشبيه ولا اعتبار العلاقة قبل الاطلاق والقول بكونه
قسما اخر من المجاز لا مجازا مرسلا ولا استعارة هو الاعتراف بقصور البيان
والفهم والقول بعدم اعتبارها ايضا مع ان له وجها صحيحا لا يكون جوابا على من
يسال عن وجه عدم اعتبارها مع صحتها بل مع اولويتها بل مع انحصار التمامية فيها
يعنى يرجع السائل الاول ح ويسال عن وجه عدم اعتبارها وكذا ايراد انه اذا اعتبرت
العلاقة الغير التشبيه حين الاطلاق او قبله واستعمل المشتق فى المشتق بعد
ملاحظة استعمال المبدا فى المبدا يجب ان لا يكون استعارة تبعية لكون العلاقة
غير التشبيه ولا مجازا مرسلا لاعتبار استعمال المبدا فى المبدا لازما ولا اعتبار
العلاقة حين الاطلاق فى صورته وهذا حاصل الايراد الثالث والمسلم ان علاقة
المجاز المرسل فى المشتقات والحروف ملحوظة قبل الاستعمال لان هذا القسم من العلاقة
لا يمكن ان لا يلاحظ حين اطلاق ما هى علاقة له غايته انه لا يكون مجازا مرسلا
على ما اعتبره وكذا ايراد انه اذا اعتبر علاقة التشبيه بين المبدئين قبل الاستعمال فى
المشتق ثم استعمل المشتق فى المشتق بتلك العلاقة فيخالف الاستعارة التبعية المشهورة
من وجهين فى عدم التوجه الى المبدا اولا وفى ملاحظة العلاقة على الاستعمال فهذا
الاستعمال ان لم يصح فلم لا يصح وقد صح مثل هذا فى العلاقة التى كانت غير تشبيه
وان صح فمن اى قسم هو من اقسام المجاز وكذا اذا شبه فى السابق المبدا بالمبدا
ثم قدر استعمال المبدا فى المبدا ثم اعتبر ثم اشتقاق الفعل منه بحسب المعنى المجازى
فانه لا يكون استعارة تبعية بملاحظة العلاقة سابقا ولا مجازا مرسلا لكون العلاقة
شبيها ولا اعتبار الاشتقاق بعد استعمال المبدا فى المبدا فانه على ما ذكره يكون المعتبر
فى كل من المجاز المرسل فى المشتقات والحروف والاستعارة التبعية ثلثة امور اما فى
المجاز المرسل فالاول ان لا يكون العلاقة تشبيها والثانى ان لا يكون اعتبارها حين

الاطلاق

الاطلاق بل سابقا والثالث ان لا يعتبر استعمال المبدأ فى المبدأ اولا واما فى
الاستعارة التبعية فالاول ان يكون العلاقة هى التشبيه والثانى ان يكون ملحوظا حين
الاطلاق والثالث ان يستعمل المبدا فى المبدا اولا ثم يشتق المشتق منه فالاحتمالات
المتصورة بحسب اختلاف الشروط وانضمامات بعضها مع بعض كثيرة ويتفرع هذا على ما ذكره
باعتبار بعض الشروط وقس عليه حال الاحتمالين الباقيين واما خامسا فلان هذا
الفرق لو تم وكان له تاثير فى عدم اعتبار التبعية فى المجاز المرسل لا يتم فى رد كلام الاستاد
لان هذا الفرق ليس مما اعتبره القوم وكان كلام الاستاد على ما اعتبره القوم وفيما ذكره
صدر الافاضل رجوع عما كان عليه اولا ويعتبر الدليل المذكور اولا ايضا حسب ما قال
اولا فى جواب الاستاد وكما ان القول بالاستعارة التبعية فى الافعال الضرورة معنى
الفعل من حيث انه الفعل لا يتصف بكونه مشبها ومشبها به لكونه غير مستقل بالمفهومية
وكلام الاستاد فى مقابلة هذا الكلام بانه كما ان معنى الفعل لا يتصف بكونه مشبها
ومشبها به لا يتصف بكونه سببا ومسببا مثلا فلا فرق بين العلاقتين فى اتصاف
الفعل بهما بتبعية المصدر فالضرورة الداعية لهم الى القول بالتبعية متحققة فى المجاز المرسل
ايضا كلام حق لا يدفعه الفرق الذى ذكره لان مدار كلامه كان على الفرق المذكور اولا
المقرر بينهم هو الفرق بين العلاقتين ولهذا قال لا فرق بين العلاقتين فالفرق
الذى ذكره الصدر الفاضل ثانيا ليس هو الفرق الاول الذى تصدى اليه نفسه ايضا
فى محل الفرق وبنى الفرق عليه فيكون رجوعا عن محل الايراد وتشبثا بطريق آخر من
الفرق غير ما تصدى نفسه اولا وغير ما اعتبره القوم ايضا فانه لم ينقل احد من القوم
بانهم يفرقون بين الاستعارة والمجاز المرسل بكون العلاقة ملحوظة حين الاستعمال
او قبله وكان الكلام على ما اعتبره القوم وكان الواجب
ان يجيب بحفظ ما اعتبره القوم وتصدى
نفسه اولا ايضا لكون الايراد عليه
تمت الرسالة

مكرر

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى في سورة هود والذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه
على الماء قال القاضي في تفسيره وكان عرشه على الماء قبل خلقهما لم يكن حائل بينهما لا انه
كان موضوعا على متن الماء ثم قال واستدل به على امكان الخلاء وان الماء اول
حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم انتهى قال الفاضل ابو السعود رحمه الله في
تفسيره ذلك القول ليس تحته شيء غيره سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه
كما ورد في الاثر فلا دلالة فيه على امكان الخلاء كيف لا ولو دل لدل على وجوده
لا على امكانه ولا على كون الماء اول ما حدث في العالم بعد العرش وانما يدل على ان
خلقهما اقدم من خلق السموات والارض من غير تعرض للنسبة بينهما انتهى اقول
قد تقرر في علم الابعاد والاجرام ان ليس لمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك
الاعظم الذي هو المراد بالعرش قدر محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على متن كرة
الماء فان ذلك انما يكون اذا كان عظم كرة الماء بحيث يملاء جوف العرش مماسا
محدبه مقعره والا لم يكن موضوعا على متنه الذي هو عبارة عن السطح المحدب بل
اما ان لا تماسا او تماسا بنقطة على ما يشهد به التخيل الصحيح وكيف يتصور كونه
ما قاله وهو الآن لم يملأ الا بالسموات السبع والكرسي والعناصر بجملتها فان قلت
لعل الماء كان في ابتداء الخلقة على هذا المقدار الصغير الذي الآن عليه فتخلخل الى
حيث ملأ جوفه لامتناع الخلاء فلما خلق سائر الاجرام العلوية والسفلية عاد بطبعه
الى مقداره الصغير قلت التخلخل عبارة عن ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه شيء
فيستدعي حركة اينية ويستدعي وجود فضاء خال عن الشاغل وهو المراد بالخلاء
فان قلت فليكن في ابتداء الخلقة عظيم المقدار بحيث يملاء جوف العرش فتكاثف
بعد خلق سائر الاجسام الى هذا المقدار الصغير الذي الآن عليه قلت التكاثف
الذي هو عبارة عن انتقاص مقدار الجسم من غير ان ينقص منه شيء مبنية على ما تقرر
عندهم من ان احدهما التخلخل السابق العارض له بما يوجبه فاذا زال ذلك العارض
عاد بطبعه الى مقداره الاول كما في المد والجزر وفي الصورة المذكورة لا يتصور هذا
لان المفروض انه خلق ابتداء عظيم المقدار بحيث يملاء جوف العرش فكيف يتصور

اقول هو مبني على ما ذهب اليه الحكماء من ان الماء كروي الشكل فتامل [illegible]

اقول لو كان يمكن ان يخلق الماء في الابتداء بقدر [illegible] الفلك الاعظم [illegible] سائر الاجسام [illegible] فتامل

ان التخلخل بعارض حتى يعود عند زواله الى مقداره الطبيعي الصغير وهو ظاهر وثانيهما
الانجماد باستيلاء البرودة الشديدة وهذا ايضا لا يتصور ههنا اما اولا فلان الماء
المنعقد جمدا وان كان اصغر مقدارا منه غير منعقد لكنه لا الى حد لا يكون له قدر محسوس
بالنسبة الى مقداره الاول بل يقرب منه في الحس كما يشاهد في الماء المنعقد جمدا
ولا قدر لكرة الماء الموجود الآن بالنسبة الى العرش وهذا اشكل ان ينعقد البحر فيصير
مثل العدس ولا يلتزمه عاقل واما ثانيا فلان كرة الماء على ما يشاهد غير منجمدة
بل باقية على طبعها من السيلان والميعان فان قلت بقي على تقدير كون الماء
في ابتداء الخلقة عظيم المقدار مالئا لجوف العرش احتمال آخر وهو ان يفرز بعض
اجزاء الكرة العظيمة ويجعل مادة لسائر الاجرام السماوية والارضية كما في صورة
انقلاب الماء هواء وارضا ويؤيده ما ورد في الاثر من ان العرش كان قبل خلق
السموات والارض على الماء ثم انه تعالى احدث في الماء اضطرابا فازبد فارتفع منه
دخان فاما الزبد فبقي على وجه الماء فخلق فيه اليبوسة فجعل ارضا واما الدخان
فارتفع وعلا فخلق منه السموات وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان مؤيد
لهذا ايضا قلت هذا الاحتمال ايضا غير واقع اما على تقدير تركب الجسم من الهيولى
والصورة على ما هو مذهب الحكيم فلان هيولى العناصر وان كانت واحدة بالشخص
قابلة لان تتوارد عليها صور العناصر بواسطة استعدادات متعاقبة تتوقف الا ان
هيولى كل فلك تخالف بالحقيقة لهيولى فلك آخر لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها
واما على تقدير تركبه من الجواهر الفردة على ما هو مذهب المتكلمين فلانها متخالفة
الحقائق عند محققي المتكلمين على ما صرحوا به فما تركب منه الماء لا يجوز ان يتركب منه
سائر الاجسام واما ما ورد في الاثر ودل عليه الاية ايضا من جعل الدخان المرتفع
من الماء مادة للسموات فمصروف عن ظاهره اذ الدخان هو اجزاء نارية خالطتها
اجزاء صغار ارضية تلطفت بالحرارة ولا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر فقبل خلق
السموات والارض بما فيهما لم يكن نار وارض فمن اين يتولد الدخان وكذا ان
اريد بالدخان البخار لانه اجزاء هوائية مازجتها اجزاء صغار مائية تلطفت
بالحرارة بحيث لا تمايز بينهما في الحس فحيث لا هواء فلا بخار ولهذا قال القاضي في تفسير

اقول يجوز ان يكون بسبب آخر والحصار في السبب التكاثف كما ذكر ممنوع [illegible]

اقول ما ذكره هو مذهب الفلاسفة فلا يجوز ان يتشبث بارباب الفرق في معنى القرآن فتامل [illegible]

قوله تعالى وهي دخان اخرظلماني ثم قال والعكة اراد به مادتها والاجزاء المتصوّرة التي
ركبت منها اشارة الى مذهبي الحكماء والمتكلمين وظهر بما ذكرنا ان ما ورد في الاثر
لا يؤيد كون العرش موضوعا على متن الماء بل يؤيد ان لا يكون بينهما حائل اذ ارتفاع
الدخان والبخار يستدعي وجود فضاء تتحرك فيها تلك الاجزاء وفي صورة كون
العرش موضوعا على متنه ملتصقا به لا يمكن ان يتصور عنه بخار ولا دخان يشهد به
التخيل السليم وبما فصلنا ظهر انه يجب ان يفسر قوله وكان عرشه على الماء بما فسر به
القاضي ولا مجال لكونه موضوعا على متنه فيتم الاستدلال واما انه لو دل لدل على
وقوعه لا على امكانه ففيه ان الوقوع ادل دليل على الامكان النفس وشل هذا الاستدلال
شايع ذايع لا يخفى على من تتبع واما ان المراد الامكان الوقوعي او تحلل الوقوعي
فلا اذ النزاع في الامكان لا الوقوع قيل قال الامام هذا كقولهم السماء على الارض و
ليس ذلك على سبيل كون احدهما ملتصقا بالاخر فيجوز معنى قول المص لم يكن حائل
محسوس بينهما فان بين السماء والارض حائلا هو الهواء لكن لما لم يكن محسوسا
لم يعد حائلا انتهى ولا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون معنى قول المص اذ هذه الفوقية كان
قبل خلق جميع اجرام هذا العالم فعلى تقدير عدم الالتصاق لا يتصور هناك حائل اصلا
ولو غير محسوس واما وجه دلالة الآية على ان الماء اول حادث بعد العرش فلان كل
جسم بسيط له مكان طبيعي وان المكان من لوازم وجود الجسم فان الفاعل اذا اوجد
الجسم اوجده لا محالة في مكان صرح به والمكان للخفاف من الاجسام هو الفوق
وللثقال التحت وتحددهما انما هو بالفلك الاعظم فوجود الماء في جوف العرش
يتوقف على وجود مكانه المتوقف على وجود العرش فيتأخر عنه حدوثا فان قلت
جميع ما ذكرت في هذا التفصيل مبني على كون اجرام هذا العالم كرات محيطة بعضها
ببعض ولعلها اجسام مسطحة مستوية مبسوطة بعضها فوق بعض كفرش مبسوطة
كذلك ويؤيده قوله تعالى وهو الذي مد الارض قالوا في تفسيره اي بسطها طولا وعرضا
قلت كون هذه الاجرام كرية الاشكال مما يشهد به الحس والارصاد ودل عليه
الامارات والعلامات من غير احتمال بما ثبت في القواعد الشرعية والعقايد الدينية
كيف وبعض المسائل الشرعية يبتني عليها كتعدد المشارق والمغارب واختلاف

المطالع

المطالع وسمت القبلة واوقات الصلوة وانتفاء وقت العشاء في بعض المواضع
وغير ذلك واما قوله تعالى وهو الذي مد الارض فقد قال الامام الرازي في تفسيره
ثبت في الدليل ان الارض كرة ولا ينافي ذلك قوله تعالى مد الارض لان جميع
الارض جسم عظيم والكرة اذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها يشاهد كالسطح

ولقد اطنبنا الكلام بما اقتضاه تحقيق المقام ٥ فلا
يتخذون هدف الملام ٥ ولقد كتبنا في سالف الزمان
على هذا المقام ٥ الا انه لم يبلغ الكلام ٥
فيه مرتبة كمال الصفو لان الامور
مرهونة باوقاتها

تمت الرسالة

قوله وذلك لان الارض قبل ان تخلق فيها الجبال كانت كرة حقيقية لان الارض
بسيطة والشكل الذي يقتضيه البسيط لا بد ان يكون شكلا كريا وتبيينه في
الحكمة الطبيعية وقوله كان من حقها ان تتحرك بالاستدارة كالافلاك اي كان من
طبعها ان تتحرك كذلك لان كل جزء من اجزائه المفروضة لا بد ان يتصف على عوض
الجزء الاخر من الاوضاع نسبتها في الطبيعة وما ذلك الا بالحركة المستديرة ولا ينافي
كون الارض ثقيلا مطلق فان كونه كذلك يقتضي كون الارض في وسط الكل فاذا تحركت
بالحركة المستديرة في وسط الكل لا ينافي كونه ثقيلا كذلك وبما قررنا اندفع عنه ما قيل انه
غير مسلم فان للارض ميلا مستقيما ومنشأ ما ذكره القائل وجود الميل المستقيم
في الجزء وليس كذلك فان طبيعة الكل عين طبيعة الاجزاء وصرح بعض المحققين بانه لو تعلق
كرة الارض بجملتها في مقعر فلك القمر لا تتحرك جانب الاسفل على الرأي الاصح فلما
خلقت الجبال على وجهها تفاوتت الى ربيد اذا وضعت الجبال على وجهها في وقت
اطرافها فبقي بعض المواضع منها على ثقلها الاصلي وبعضها على ثقل ازيد فصارت الجبال الموضوعة
عليها توجهت بثقلها الزائد نحو المركز الساكن في الوسط فمنعها عن الحركة وذلك احفظ
فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل من ان الجبال لا تخرجها عن الحركة وطول من غير طائل
للمولى الاستاد العلامة الشهير
بملا جلبي رحمه الله

في جميع الاوقات لان ثبوت الامكان للممكن واجب فالممكن في وقت
ممكن في كل وقت واورد عليه بعض افاضل ارباب الرسائل ما حاصله انه يجوز ان
يتصف الخلاء قبل تمام العالم بامكان الوجود فيه امكانا مستمرا في جميع الاوقات
ولا يمكن ان يتصف بامكان الوجود بعد خلق تمام العالم وايده بما هو المشهور
فيما بين القوم من ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وطول الكلام
بنقل كلام المحقق الشريف في ذلك المقام اقول اذا كان وجود الخلاء في وقت
ممكن ذاتيا بالامكان المستمر في جميع الاوقات على السوية فاذا كان الذات لا يقتضي
وجوده وعدمه في وقت فلا بد ان لا يقتضي وجوده ولا عدمه في وقت اخر
والا يلزم الترجيح بلا مرجح والامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء فاذا نظر
الى ذاته من حيث هو هو اي مع قطع النظر عن الاوقات لم يمتنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها وهذا هو زبدة ما حققه بعض المحققين في هذا المقام وايضا ان الوجود
السابق واللاحق واحد في حد ذاته لا يختلف اولا وثانيا بحسب حقيقته وذاته
بل بحسب الاضافة الى الزمان فاذا تلازم الوجودان امكانا وامتناعا لان
الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في كيفية نسبتها الى امر
واحد بحسب ذواتها واورد بعض ارباب الرسائل
ان بطلان تخلخل الماء وتكاثفه مما لم يثبت
في الحكمة وذلك ناش من ان
الحكمة كلها مسروقة فيما
راه من بعض
الصحائف
تم

بسم الله الرحمن الرحيم

كما في الرسالة

المسئلة التاسعة في التفسير قد ذكرنا في الرسالة القديمة تفسير قوله تعالى وهو الذي
خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء وما ذكره بعض
محققي المفسرين في ذلك المقام ذكر القاضي رحمه الله في تفسير قوله وكان عرشه على الماء
لم يكن حائل بينهما لا انه كان موضوعا على متن الماء وذكرنا في توجيهه انه لو كان موضوعا
على متن الماء للزم قبل خلق تمام العالم احد الامور الستة وحين خلق العالم احد الامور
الخمسة والكل باطل كما لا يخفى على من تدرب في الحكمة واورد بعض ارباب الرسائل
ان القاضي رحمه الله انما راعى القواعد الحكمية اذا لم يكن مخالفة للقواعد الاسلامية
اقول ما ذكرنا من الامور شيء منها لا يخالف القواعد الاسلامية فان صحة خروج
الماء عن حيزه الطبيعي مثلا ليس من القواعد الاسلامية حتى يقال ان بطلان خروج
الماء عن حيزه الطبيعي مخالف للقاعدة الاسلامية واورد اولا على ما ذكرناه من
انه يلزم اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي وهو باطل ان الله تعالى يجوز ان يخرج الماء عن
حيزه الطبيعي اقول ان الله سبحانه ان كان موجبا بالذات فلا يتصور ذلك
لان نسبته اليه على السوية بحسب الاوقات فلا يتصور كونه قاسرا في بعض دون
بعض وان كان مختارا فنقول ان خروج الماء عن حيزه الطبيعي ممتنع والله سبحانه وتعالى
لا يفعل الممتنع وصاحب التحصيل قد اكثر هذا وثانيا على ما ذكرناه من انه يلزم تخلخل
الماء وهو باطل منعا مذيلا لسؤال وجواب طويل وذلك مدفوع بان تخلخل الماء
لو تحقق فاما بالطبع او بالقاسر والاول باطل لان التخلخل لو كان بالطبع لكان دائم
التخلخل لان مقتضى الذات لا يتخلف عنه والثاني باطل وكذا الثاني لان القاسر قبل
خلق تمام العالم اما الله سبحانه وتعالى واما العرش ونسبة الكل الى الماء على السوية
بحسب الاوقات فلا يتصور كونه قاسرا في بعض دون بعض واما الله سبحانه وتعالى
ان كان موجبا بالذات فكذلك وان كان مختارا فنقول التخلخل ممتنع والله سبحانه وتعالى
يجب ان لا يقدر على الممتنع هذا وقد ذكرنا في الرسالة القديمة ان المستدل اراد بالامكان
الذاتي واراد بالخلاء الخلاء في عالمنا هذا وتوجيه الاستدلال ح ان الخلاء قبل
عالمنا هذا كان واقعا ووقوعه في وقت من الاوقات دليل على امكانه الذاتي

للمرحوم عبد الرحيم افندي المفتي

۷ ورده

المسئلة المتعلقة بالعرش قال الله سبحانه وتعالى وهو الذي خلق السموات والارض
في ستة ايام لما كان يرد على ظاهره انه يخالف لما فصل في سورة حم السجدة من
ان خلق السموات في يومين وخلق الارض كذلك في يومين فكان خلقهما
في اربعة ايام لا في ستة ايام فسره القاضي عليه رحمة الله دفعا لذلك بقوله خلقهما وما فيهما
او ما في جهتي العلو والسفل فالاول من باب حذف المعطوف والثاني من قبيل المجاز المرسل
واليوم الحقيقي لما لم يوجد قبل خلقهما لابد فيه من اعتبار المجاز المرسل او ايجاز الحذف في ستة
ايام فسره القاضي بقوله في ستة اوقات او مقدار ستة ايام وكان عرشه على الماء
حمله العلامة ابو السعود نور الله مرقده على ظاهره بمعنى انه فوق الماء سواء كان بينهما فرجة
او كان موضوعا على متنه والقاضي خصصه بالشق الاول كما قال لم يكن حائل بينهما
لا انه كان موضوعا على متن الماء لانه لو كان موضوعا على متن الماء للزم قبل
تمام خلق العالم احد الامور الستة اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي او خروج العرش
عن حيزه الطبيعي او تخلخل الماء او نموه او تخلخل العرش او نموه وحين خلق العالم
احد الامور الخمسة اما حركة العرش بالاستقامة الى حيزه الطبيعي او تكاثف الماء او ذبوله
او تكاثف العرش او ذبوله وهذه الامور باطلة كما لا يخفى على من تدرب في الحكمة قال
القاضي عليه الرحمة واستدل به على امكان الخلاء واورد عليه ذلك المفسر العلامة انه لا دلالة
فيه على امكان الخلاء ولو دل لدل على وجوده هذا العلامة اراد انه اذا حمل المستدل على
المعنى الاعم كما حملناه عليه فلا دلالة فيه على ذلك وان حمل على المعنى الاخص كما فعله
القاضي دل على وجوده واشار بعض الفضلاء الى الجواب عنه بحمل الامكان على
الامكان الوقوعي ويمكن التوجيه بطريق اخر وهو ان نختار الشق الثاني ونقول
اراد المستدل بالامكان الامكان الذاتي لا الامكان الوقوعي واراد بالخلاء
الخلاء في عالمنا هذا فانه المتنازع فيه كما لا يخفى ويصح يكون المراد واستدل به على
ان الخلاء في عالمنا ممكن بالامكان الذاتي وتوجيه الاستدلال به حينئذ على ذلك
هو ان الخلاء قبل عالمنا هذا كان واقعا ووقوع شيء في وقت من الاوقات
دليل على امكانه الذاتي في جميع الاوقات لان ثبوت الامكان للممكن واجب
فالممكن في وقت ممكن في كل وقت كما حققه شارح حكمة العين اول حاصل

ما دل

خلاصة كلامه ان البيضاوي خصص النظم العام
بما ثبت في الحكمة ولا محذور فيه منه

ما ذكره في توجيه كلام البيضاوي انه وان كان ظاهر النظم عاما شاملا لما ذكره العلامة
ابو السعود من الشقين الا انه لما كان الشق الثاني مستلزما لاحد الامور المذكورة التي
تقرر في علم الحكمة بطلانها خصصه بالاول وهو كما ترى انما يتم ان لو كانت المقدمات
المذكورة في بطلانها يقينية وهو ممنوع فان اكثرها مبني على اصول الفلاسفة وقد
بين القاضي بطلان اكثرها في الطوالع كما لا يخفى على المتتبع والقاضي انما راعى القواعد
الحكمية اذا لم يمكن في لفظ للقواعد الاسلامية ولما قلنا قال المحشي العلامة اسعده الله حاله
في يوم القيمة في قول البيضاوي لا انه كان موضوعا على متن الماء ليت شعري
ما المانع من ارادته وبعد التنزل عن هذا المقام نقول ان في كلامه خللا من وجوه
الاول ان قوله يلزم اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي آه نقول في جوابه ان الله تعالى
يجوز ان يخرج الماء عن حيزه الطبيعي وذلك غير ممتنع وان كان خروجه بنفسه بطريق السيلان
عن حيزه الطبيعي محالا والثاني ان ما ذكره من استحالة تخلخل الماء هم عندهم ايضا
فان قلت القول بالتخلخل لا يتصور في البسائط الحقيقية للزوم تركيب ما فيه فنقول قد صرح
في حكمة العين وشرحها بان التخلخل الحقيقي وهو ان يزداد مقدار الجسم من غير ان يزاد
عليه شيء من خارج ممكن وقد حقق السيد الشريف قدس سره في حاشية حكمة العين ان
الجسم سواء كان مركبا من الهيولى والصورة او لم يكن يمكن التخلخل والتكاثف فيه لان
مقدار الجسم زايد عليه والجسم من حيث هو لا مقدار له في ذاته فنسبته الى جميع المقادير
على السواء فامكن ان يتصف باكبر مما هو متصف به او اصغر وايضا الجسم متصل واحد
والمقدار زايد عليه والجسم البسيط جزؤه يساوي كله في الحقيقة فاذا اتصف الكل
بمقدار خاص فجزؤه اذا انفرد وجب ان يكون قابلا للاتصاف بذلك المقدار
والكل بالعكس ضرورة تساوي المتماثلات في الاحكام ومع تحقق امكانها والثالث
ان قوله ويمكن التوجيه بانا نختار الشق الثاني واراد المستدل آه بالامكان الامكان
الذاتي لا الامكان الوقوعي واراد بالخلاء الخلاء في عالمنا هذا فانه المتنازع فيه الخ
منظور فيه اذ لا يلزم من وقوع شيء في وقت من الاوقات الا امكان وجوده في
ذلك الوقت وان كان ذلك الامكان مستمرا واجبا له في جميع الاوقات فقوله
ان ثبوت الامكان للممكن واجب فالممكن في وقت ممكن في كل وقت ان اراد

ان امكانه امر ثابت له في كل وقت على ان يكون قوله في كل وقت ظرفا للامكان فهو مسلم
لكن اللازم منه ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا دائما غير مسبوق
بعدم الاتصاف ولا سابق عليه ولا يلزم منه ان يكون وجوده في كل وقت ممكنا لجواز
ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده في كل وقت ممكنا
بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات فان امكان
الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما
في الجملة فيكفي في امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في وقت والممتنع هو الذي
لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وان اراد انه ممكن الوجود في كل وقت على ان يكون
في كل وقت ظرفا للوجود فهو ممنوع ولا يتفرع على كون ثبوت الامكان للممكن واجبا
فانه قد حقق المحقق الدواني في تصانيفه ان امكان الممكن وان كان مستمرا في جميع
الازمنة لا يستلزم امكان وجود ذلك الممكن في تلك الازمنة وعلى هذا اعتمد المتكلمون
في الجواب عن استدلال الفلاسفة على قدم العالم بانه ممكن الوجود في الازل والا لزم
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو محال بالضرورة وقدرة الباري تعالى
ازلية بالاتفاق فلو كان العالم حادثا لزم ترك الجود وهو افاضة الوجود وما يتبعه
من الكمالات على الممكنات مدة غير متناهية وهو محال على الجواد الحق الكريم المطلق
وحاصل الجواب ان قولكم العالم ممكن الوجود في الازل ان اردتم به انه يمكن له
الوجود الازلي على ان يكون في الازل متعلقا بالوجود فهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده
في الازل ممتنعا وان اردتم به ان امكان وجوده في الجملة مستمر في الازل على ان
يكون متعلقا بالامكان فمسلم ولا يلزم ان يكون وجود العالم في الازل ممكنا لجواز
ان يكون وجوده في الازل مستحيلا مع انه في الازل متصف بامكان وجوده
فيما لا يزال وهذا ما يقال ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وما قيل
في اثبات الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا
من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع
تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها
بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها

هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية
الامكان مستلزمة لامكان الازلية صحيح الى قوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء
منها فان اراد انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود
في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع
في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه
عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد به انه لا يمنع
من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو
بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب وليت شعري
كيف صدر هذا الكلام من هذا المحقق الامام مع ان في الموجودات ما هو آني الوجود
كبعض الحروف ومع تصريحه في مواضع من كتبه بان ماهية الزمان تقتضي لذاتها عدم
اجتماع اجزائها وتقدم بعضها على بعض فيلزم امكان وجود كل من تلك الاجزاء
في الازل نظرا الى ذاته انتهى كلام المحقق الدواني في انموذج العلوم وايضا قال
بعض الفضلاء في حاشية شرح المواقف نقلا عن استاده المحقق مقدماته مسلمة
الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز المنع ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه
ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه
لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المآل واحد
واستمرار الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون
الوجود في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهو لا يستلزم ان يكون
الوجود في كل وقت جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا فظهر من
هذا التفصيل ان ما قيل في هذا المقام من ان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع
انحاء الوجود بل معناه كما سبق جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكفي في امكان
الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه فاللازم من كون امكان
الشيء مستمرا ازلا هو ان لا يكون ذلك الشيء في ذاته مانعا في شيء من اجزاء الازل
عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود
الواقع في زمان متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم من ذلك

ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود الواقع في جميع اجزاء الازل فان هذا اللزوم
ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء
بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معا ليس على ما ينبغي فان قوله
بل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء بدلا غير مسلم فانك قد عرفت
ان اللازم هو استمرار جواز الوجود ولو في وقت وهو لا يستلزم ان يكون الوجود
في كل وقت جايزا في الجملة نعم لو كان مراده انه لو سلم ذلك ايضا لا يستلزم
ما ادعاه من استلزام ازلية الامكان امكان الازلية
لم يبعد • وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام •
لانه من مشكلات الكلام •

قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر • ادعى الامام الرازي اتفاق المفسرين على ان الضمير
المنصوب في انزلناه للقرآن وحكى غيره ان فيه قولا انه لجبريل وقولا اخر بغير ذلك ثم
ان عيسى الصفوي قال انه استشكل كون الضمير للقرآن بان من القرآن نفس انزلناه
فيلزم الاخبار عن الشيء نفسه لانه قد اخبر بلفظ انا انزلناه عن لفظ انا انزلناه لانه
من القرآن المخبر عنه قال ويمكن ان يجاب بانه لا محذور في ذلك بناء على جواز مثل الكلم
مخبرا عن التكلم الحاصل بهذا اعني ما تكلم وفي ذلك اختلاف بين الدواني وغيره قرر في
محله وبان الضمير راجع للقرآن باعتبار جملته لا باعتبار اجزائه على التفصيل فيكون
الاخبار بلفظ انا انزلناه عن جملة القرآن وان كان منه انا انزلناه الا ان الاخبار
عنه في ضمن الجملة لا على التفصيل ولا محذور في ذلك وبان الضمير راجع للقرآن
ما عدا انا انزلناه وقد اعلم انه على تقدير ان يكون معنى انا انزلناه في تقدير انا انزلنا
القرآن في فضل ليلة القدر وشرفها يحتمل ان يراد بالقرآن جملته لان جزء الجملة وهو هذه
السورة في شرفها فيكون الجميع في شرفها باعتبار جزئه ويحتمل ان يراد بالقرآن هذه
السورة او ما عدا انا انزلناه في ليلة القدر منها وهو باقيها ٥ ٥ والله اعلم

يراجع في رسالة التفتيش عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

جل وعلا من تحير عقول العارفين في كنه جماله وعجز السنة الذاكرين عن وصف كماله
انطق بجوده جميع الموجودات وتكلمت بوحدانيته جملة الممكنات ابدع بقدرته
الكاملة السموات والارضين واخترع بجوده الشامل نظام الدنيا والدين والصلوة
والسلام على من اعلى بنيه بهمته العليا وافضل من تقدس قلبه من ظلمات الجهل
بانوار الهدى وعلى اله واصحابه المهتدين بانواره المقتفين لاثاره وبعد فهذه رسالة
الفها اقل خلق الله حبيب الشهير بميرزا جان الشيرازي جعلها تحفة للمجلس الشريف والمحفل
المنيف الحبر المحقق والنحرير المدقق حاوي الفروع والاصول بين المعقول والمنقول كشاف
معضلات العلوم العقلية حلال مشكلات المسائل الشرعية مباشر فرس عسكر الحكماء المشائين
والمستنير بانوار حقايقه ملوك الاشراقيين عين اعيان الافاضل والاهالي ونور حدقة
الاكابر والاعالي خصه الله تعالى بالكرامة الابدية واصطفاه من بين اقرانه بالسعادة السرمدية
وحيد زمانه بالذهن الثاقب والمتفرد من بين اقرانه بالفكر الصائب رقاه الله تعالى مع
مدارج العلوم والدقايق واوصله الى معارج المعارف والحقايق المستعين بالله تعالى
والمستفيض من الله سمي حبيب الله دام الله تعالى ظلاله فايضة واضحة على مفارق الافاضل
ما دام لم يكن حقيقة العلم الا المسائل وتعيين الجواب لدفع السائل والمرجو من كرمه
واشفاقه ان ينظر اليها بعين العناية والاحسان ويغمض عينه عما وقع فيه من الحقارة
والنقصان ثم اني اثرت الموجز جدا في بعض العلوم المدونة حتى لا يحصل الملال بسبب التكرار
ادنى كلال بل يحصل له لكل مسئلة شوق جديد ومزيد لذة غب مزيد فاقول ومن الله
التوفيق البحث الاول من التفسير قال الله تعالى يوم يأتي بعني يأتي او يأتي اليوم او هو له
والظرف منصوب باضمار اذكر او بقوله لا تكلم نفس الا بما ينفع من جواب او شفاعة
الا باذنه فمنهم اي من اهل الموقف شقي مقضي له بالنار وسعيد مقضي له بالجنة فاما الذين
شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض
اي سموات الاخرة وارضها او هذه العبارة كناية عن التابيد ونفي الانقطاع الا ما شاء
ربك وقت مشية الله ان ربك فعال لما يريد في تخليد البعض كالكفار واخراج البعض
كالفساق واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء
ربك عطاء غير مجذوذ غير مقطوع بل ممتد الى ما لا نهاية له وعن الاستثناء في الاول ان بعض

الاشقياء لا يخلدون كالعصاة من المؤمنين الذين شقوا بالعصيان وفي الكلام ان بعض
السعداء لا يخلدون في الجنة بل يفارقونها ايام ابتداء يعني ايام عذابهم كالفساق من
المؤمنين الذين سعدوا بالايمان والتابيد من مبدأ معين كما ينقص باعتبار الانتهاء
فكذلك ينقص باعتبار الابتداء هكذا قيل **واقول** لا يخفى ما في هذا التفسير من ارتكاب
بعض التمحلات فمنها ان الاستثناء في الموضعين لا يحسن على هذا التفسير لان الحكم الاول
لما كان على جميع الاشقياء والسعداء لان الذين من صيغ العموم في جميع الاوقات
بدليل خالدين فيها ما دامت السموات والارض فاذا استثنى منها بعض الاوقات بقوله
الا ما شاء ربك يقتضي نظم الكلام ان يكون ذلك الاستثناء متعلقا بجميع افراد المحكوم عليه مختصا
ببعض منها وقد خص في التفسير بالبعض اي العصاة من المؤمنين في الموضعين ومنها
ان عصاة المؤمنين وقعت في التفسيرين داخلة في الاشقياء والسعداء وذلك لا يلائم
ما وقع من جعل كل منهما عديلا للاخر مقابلا له مع انه جعل علماء البيان مثالا لما فيها صنعة
التفريق ومنها ان الظاهر المتبادر من التابيد ما يكون باعتبار الاستقبال كما ان الظاهر الازلية
ما يكون باعتبار الماضي فاستعمال التابيد انما يكون باعتبار الانتهاء لا الابتداء ومنها انه على
هذا التفسير لا يكون الاستثناء في الموضعين من التابيد على نسق واحد فلا يلائم الكلام والذي
خطر بالبال في تفسير الاية الكريمة ان معنى الاستثناء في الاول ان الاشقياء مخلدون دائما
في النار الا وقت تعلق مشية الله تعالى باخراجهم منها لكن تحقق هذا الوقت محال فهو من
قبيل التعليق بالمحال حتى يثبت محالية المعلق ويكون كدعوى الشيء مع البينة وفائدته
تاكيد الخلود والدوام ويكون على سنن قوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط وقس عليه
في الموضع الثاني ويكون المراد بالشقي الكفار بناء على ان النكرة تنصرف الى الفرد الكامل
ويكون العصاة من المؤمنين داخلة في السعيد لانه لما اختص الشقي بالكفار على ما ذكر
فينبغي ادخال العصاة في السعيد حتى لا يخرج عن التقسيم وح لا يرد شيء من التمحلات المذكورة
كما لا يخفى ولا يبعد ان يقال على ما نوى الاشاعرة فائدة الاستثناء في الموضعين انه لما
قيل الاشقياء مخلدون في النار واكد بقوله ما دامت السموات والارض وكذا قيل السعداء
في الجنة مخلدون واكد بقوله ما دامت السموات والارض ربما توهم ان هذا الخلود امر واجب
عقلا لا يمكن له تعالى نقضه وانقطاعه كما ذهب اليه المعتزلة عقب بقوله تعالى الا ما شاء ربك

تنبيها

تنبيها على ان هذا الخلود في الموضعين ليس امرا واجبا على الله تعالى حتى لا يمكن تغيره
بل لو شاء لامكن وليس لعدم قبحه عقلا الا ان مشية الله لما تعلق به لا يتبدل ولا يتغير بناء
على حدوث القضاء والقدر **البحث الثاني من الحمد** قد ذكر في المطول ان صاحب
الكشاف ذهب الى ان اللام في الحمد لله لتعريف الجنس دون الاستغراق ووجهه بان كونه
للجنس اما بناء على انه المتبادر الى فهم السامع في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند
خفاء قراين الاستغراق او على ان اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه
فاذا لا يكون ثمه استغراق واعترض على الوجهين اما على الاول فبان المتبادر الى الفهم من
اسم الجنس المعرف باللام في المقامات الخطابية والشايع في استعماله هذا انما هو الاستغراق
والمعنى في مقام يكون اولى بالاستغراق من الحمد في مقام تخصيصه به سبحانه فقرينته
كنار على علم **اقول** فيه نظر لان مراده من المتبادر الى الفهم الشيوع في الاستعمال
ما يكون بالنظر الى نفس الموضوع له اللفظ من غير حاجة الى ملاحظة امر خارج عنه وعند ذلك
يرجع كلام الشارح الى ما ذكره قدس سره في توجيه كلام صاحب الكشاف حيث قال والسبب
في اختياره الجنس ان دلالة اللفظ على الجنس وعلى اختصاصه به سبحانه لا يحتاج فيهما الى استعانة
بالمقام مع ان اختصاص الجنس به دون مودي اختصاص جميع الافراد فلا حاجة ههنا
الى تادية ما هو المقصود اعني انتفاء المحامد عن غيره تعالى وثبوتها له الى ان يزاد على الجنس
معنى زايد يستعان فيه بالقراين والاحوال فان قلت اذا استعين بها صار اختصاص
افراد الحمد مصرحا به واذا اكتفى بدلالة جوهر الكلام صار مفهوما ضمنيا والاول اولى فلم
اختاره الثاني قلت الاختصاصان متلازمان فان كان المقصود اختصاص الجنس فلا اخفاء وان
كان هو اختصاص الافراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك طريقة البرهان فن من
البلاغة وهي واما قوله والمقام الخطابي المقتضي للمبالغة ادل دليل واعدل شاهد على الاستغراق
فاقول يرد عليه ان كمال المبالغة لما امكن حصولها بالحمل على الجنس الذي هو الاصل
والحقيقة فالمقام الخطابي لا يقتضي الاستغراق فان قيل المقام التصريح باختصاص افراد
الحمد واذا حمل على الجنس لم يصرح بالاختصاص المذكور قلت هذا سؤال اورده نفسه
واجاب عنه وقد نقلنا هنا فاما الاعتراض على الوجه الثاني فبان اراد ان لا يكون
ثمه استغراق هو مدلول اللام او الاسم في نفسه فلا كلام في صحة هذا المعنى لكنه لا يتجه به وجه

اختيار جعل الحمد في هذا المقام للجنس بغير الاستغراق وان اراد انه لا استغراق هناك اصلا فظاهر انه غير لازم مما ذكر كيف ولو صح لزوم لم يتصور استغراق مع المفرد المحلى باللام في مواضع من موارد استعماله وبطلانه اظهر من ان يخفى اقول فيه نظر لانه يختار الشق الاول ونقول مراد الشارح بقوله فاذا لا يكون ثمة استغراق انه لا يكون ثمة استغراق هو مدلول اللام او الاسم ولا شك ان ما ذكره يتجه بوحده هذا المعترض واما الاستغراق بالقرائن فاعتبار امر خارج عن مدلول اللفظ ولا حاجة اليه فتدبر والله تعالى اعلم **البحث الثالث من البيان** عرف في التلخيص المجاز المفرد بانه كلمة مستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح وقع به التخاطب قال الشارح العلامة في شرحه المختصر احترز بقيد المستعملة عن الكلمة قبل الاستعمال فانها ليست بمجاز ولا حقيقة واحترز بقوله في غير ما وضعت عن الحقيقة مرتجلا كان او منقولا او غيرهما وقوله في اصطلاح التخاطب متعلق بقوله وضعت قيد بذلك ليدخل المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر كلفظ الصلوة المستعمل بحسب الشرع في الاركان المخصوصة فانه يصدق عليه انه مستعمل في غير ما وضعت له لكن بحسب اصطلاح آخر وهو اللغة لا بحسب اصطلاح به التخاطب وهو الشرع اقول فيه نظر اما اولا فلان لفظ الصلوة المستعمل بحسب الشرع في الاركان المخصوصة حقيقة منقول وهو قد صرح بان قوله في غير ما وضعت له احتراز عن الحقيقة مرتجلا كان او منقولا فكيف يصح اخراجه مرة بعد اخرى واما ثانيا فلانه قد تقرر عندهم ان القيود اذا وقعت في حيز الاثبات يفيد التخصيص واذا وقعت في حيز النفي يفيد التعميم بناء على ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم واذا افاد التعميم يكون للادخال لا للاخراج وههنا وقعت في حيز النفي بناء على ان لفظ الغير فيه معنى النفي ولهذا صرح بادخال المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر والعجب انه لم يذكر في الشرح الكبير لهذا القيد فائدة الادخال وعبر في الشرح الصغير الى ما ترى مع تأخره عنه **البحث الرابع من الاصول** ذكر ابن الحاجب في مختصر المنتهى اذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم ويؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض ويحتاج الى قرينتين ولان المجاز اغلب ويكون ابلغ واوجز واوفق ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي وعورض بترجيح الاشتراك باطراده فلا يضطرب وبالاشتقاق فيتسع وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة وباستيفائه غير العلاقة

وعن الحقيقة وعن مخالفة ظاهر وعن الغلط عند عدم القرينة وما ذكر من انه يلزم المشترك فيهما والحق انه لا يقابل الا غلبة شيء مما ذكر وقال الشارح المحقق العلامة في شرحه لان ذلك كله انما اعتبر لانه مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق المئنة وتحقق المئنة لا يضره عدم المظنة فالراجح اذا هو المجاز اقول فيه نظر لان ما ذكره من وجوه ترجيح الاشتراك انما يعتبر لانه مظنة الغلبة بمعنى غلبة احتمال الاشتراك على احتمال المجاز ورجحان الاول على الثاني عند العقل والاغلبية المذكورة في ترجيح المجاز بمعنى اكثرية الوقوع ولا يخفى ان اكثرية الوقوع لتلك المذكورات انما يكون مظنة للغلبة المطلوبة منها اي غلبة الاحتمال الذي هو جهة الرجحان عند العقل دون المئنة اذ لا يلزم ان يكون ما هو اكثر وقوعا واوفر افرادا واقعا البتة بل انما يظن وقوعه **البحث الخامس من الكلام** استدل المعتزلة على انه تعالى متكلم بكلام هو من جنس الحروف بان قدرته عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني فلا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص وهو على الله محال واعترض عليهم الاشاعرة بان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وذلك لان اسم الفاعل لغة وعرفا لا بد ان يكون لمن قام به الفعل لا من اوجده فهذا الاطلاق خلاف اللغة والعرف ولم يصح فلا بد من القول بحدوث الكلام النفسي اقول فيه نظر اما اولا فلان المتكلم مشتق من التكلم وقد صرح المعتزلة بان معناه خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان خلق الحروف وايجادها قائم بالمتكلم صفة له ضرورة ان الايجاد قائم بالموجد والخلق بالخالق وهذا مثل اطلاق اللافظ على احد باعتبار ايجاده اللفظ بمعنى الملفوظ واما ثانيا فلان هذا لازم على الاشاعرة لانهم قالوا بالكلام اللفظي ايضا فاذا قلنا زيد متكلم بهذا اللفظ يلزم ان يكون خلاف العرف ولم يقل به احد واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان المتكلم مشتق من الكلام فيجوز ان يكون باعتبار المعنى المصدري فانه يجيء مصدرا كاللفظ ولو سلم اشتقاقه من الكلام بمعنى اللفظ والصوت فيجوز ان يكون من قبيل اشتقاق المتمول من المال فان المتمول انما اشتق من المال بمجرد المناسبة بين المتكلم والالفاظ الصادرة عنه ليست اضعف من المناسبة المذكورة والقول بان الاشتقاق الجعلي قليل بل الظاهر انه من قبيل

الاشتقاق الاصلي الكثير الشايع لايقبل في المقامات البرهانية التي يطلب فيها اليقين
انما يقبل في الخطابيات التي يكتفى فيها بالظن ولعلك تقول على هذا يكون من قبيل
الصفات الاضافية كرازقية زيد وخالقية عمرو والصفات الاضافية كثيرة فما وجه
التعرض لها بخصوصها اقول لعل الوجه ان الشارع تعرض بخصوصه مستقلا اهتماما
بشانه وهذا كما ان السمع والبصر عند من يقول بانهما عبارة عن العلم بالمسموعات
ذكرا على حدة لما ورد في الشرع التعرض لهما بخصوصهما بين ساير الاقسام ويمكن ان يقال
مراد الشيخ بالكلام النفسي هو العلم واطلاق لفظ الكلام عليه من باب تسمية المدلول
باسم الدال بناء على ما ذهب اليه المحققون من ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وهما
حقيقة عرفية فيه وهو قديم قايم بذاته تعالى وعلى هذا يندفع التشنيع عليه بان النفساني
غير معقول الا ان اصحابه لما راوا ان الشرع ورد به بخصوصه وعده على حدة فلا يكون
من قبيل العلم ولان يكون صفة اخرى فتحملوا في تصويره كما هو دابهم على ان عده صفة
على حدة للعلة المذكورة كما في السمع والبصر لكنه مستبعد ولا يبعد ان يقال مراده بالعلم
اليقين فانه احد معانيه لا المطلق الشامل للتصور والتصديق ويؤيده انهم قالوا في مغايرة
الكلام النفسي العلم ان الانسان قد يخبر عما لا يعلمه او يشك فيه البحث السادس في المنطق
قال الحجة الموصل الى التصديق ينقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل لانه لا يخلو اما ان يكون
استدلالا بحال الكلي على الجزئي او بالعكس او بحال احد الجزئيين على الجزئي الآخر فالاول
الاول والثاني الثاني والثالث الثالث واعترض عليه بانه قد يستدل في القياس بحال احد
المتساويين على الآخر كقولنا الانسان ناطق وكل ناطق متعجب وقد يستدل فيه بحال الجزئي
على الكلي كما يقال الحيوان ناطق وكل ناطق متعجب فالحيوان متعجب واجيب عنه بوجهين
الاول انا نستدل في المثالين بحال الكلي اي مفهوم الاوسط على حال الجزئي اي افراد
الاصغر بناء على ان الحكم على الافراد اقول فيه نظر اما اولا فلان الاستدلال انما هو بثبوت
الاكبر وسلبه بالنسبة الى الاوسط انما يكون في الكبرى ويكون الاوسط فيها محكوما عليه والمراد
منه الافراد والجزئيات فليس هذا استدلالا بحال الكلي على الجزئي لان الكلي انما هو مفهوم
الاوسط ونحن لا نثبت الحال وسلبها الا بالنسبة الى الافراد التي هي جزئيات واما
ثانيا فلانا لو سلمنا ان هذا استدلال بحال الكلي بناء على ان الاوسط معتبر في جانب الصغرى

على ان

على ان يكون محمولا مرادا منه المفهوم الكلي وان المراد من الاستدلال بحال الكلي ان يكون
لهذا الكلي مدخل في هذا الاستدلال الا ان يثبت تمسك بحال لهذا الكلي وبواسطته الجزئي
ولا شك انه يصدق عليه انه استدلال بحال الجزئي بناء على ان الاوسط يقع في الكبرى
موضوعا مرادا منه الجزئيات كما كان في الصغرى محمولا مرادا منه المفهوم الكلي فالقول بانه استدلال
بحال الكلي دون ان يقال انه استدلال بحال الجزئي تحكم لا يقال يصدق عليه انه استدلال بحال
الكلي فيصدق عليه ايضا انه استدلال بحال الجزئي والقياس ما يكون استدلالا بحال الكلي
على الجزئي ايضا ام لا لانا نقول بعد الاغماض عن التكلف في اللفظ يدخل الاستقراء في القياس
ويخرج عن تعريفه اذا كانت الجزئيات المستقرات كليات في نفسها بناء على ان لعنوانهما الكلية
مدخلا في ثبوت الحكم لاشخاصها الكلي الواقع عنوانا للمدعى واما ثانيا فلانه لو اعتبر العموم
من وجه فكل مفهومين فرضناهما يتعاكسان في العموم والخصوص فيتعاكسان في الكلية والجزئية
ففي جميع الاقيسة يكون الاستدلال بحال الجزئي على الكلي كما انه يكون الاستدلال بحال الكلي
على الجزئي ايضا فجعله من الاول تحكم واما رابعا فلان القياس يدخل في تعريف الاستقراء
لان الاوسط في كل قياس كما كان اعم من الاوسط بحسب المفهوم كذلك يكون اخص منه
بحسب فان اعتبر في تعريف الاستقراء ان لا يكون استدلالا بالكلي على الجزئي اصلا فلا
يصدق الاستقراء على شيء اصلا ثم اقول لو قرر البعض بقولنا هذا زيد وزيد انسان فهذا
انسان لا يندفع الوجهان من الجواب لان هذا استدلال بحال جزئي حقيقي على آخر والقول
بان الجزئي الحقيقي غير محمول الحساب بناء على ان حمله على نفسه ممتنع وعلى غيره مما لم يصح
فمع انه يرد عليه ان التغاير الاعتباري كاف في تحقيق الحمل مخالف لما نقل عن الشيخ الرئيس
وغيره من محققي هذا الفن وانما هو قول المحدثين مع ان هذا التقسيم للحجة الى اقسامه الثلاثة
بهذا الوجه قول الجمهور واستقر عليه رأي الكل ثم اقول لو ذهبنا الى ما ذهب اليه الاوايل من
ان الحكم في جميع القضايا على المفهوم لانه موجود في الذهن معلوم بالذات كما نقل عن الشيخين
الى الفصول بناء على ان يرتفع الجواب الاول تامل ثم الظاهر انهم تسامحوا في هذا الامر وتساهلوا
فيه اعتمادا على ان من نظر الى تفصيل كل قسم منها يقف على ما هو المراد من التقسيم ومثل
هذا وقع في كلامهم كثيرا فمنها انهم قسموا المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع الذاتي على وجه
يقتضي ان الواجب لذاته ما يقتضي ذاته وجوده مع ان الوجود عندهم عين الذات

فلا يتصور هنا انتقاض بناء على اعتمادهم على ما حققوا في موضعه ومنها انهم عرفوا الجسم بالقابل
للابعاد الثلثة لذاته بناء على انه غير باد في النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه من
الهيولى والصورة يظهر ان القائل المذكور جزم بما صرح به الاستاد المحقق في حاشية التجريد
في بحث مواد الثلث **البحث السابع** قالوا في العلم الطبيعي في اثبات الصورة النوعية ان
اختلاف الآثار في الاجسام لابد له من اختلاف المؤثرات وذلك المؤثر لا يكون صورة جسمية
لما ثبت عندهم ان الصورة الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية ولا يكون
هو الهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة لما تقرر عندهم ان الشيء لا يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى
شيء واحد من جهة واحدة لان هيولى العناصر مشتركة بدليل الانقلاب فلا بد من امر آخر
يكون هو المؤثر معلوم بالضرورة بان ذلك الاثر ليس امرا خارجا عن ذات تلك الاجسام
فلا بد من امر آخر داخل مختص يقتضي الآثار المختلفة بكل جسم او تخصيص كل جسم بالآثار المختصة
على اختلاف انواعهم وهو المعني من الصور النوعية اقول لقائل ان لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر
المختص الداخل الغير الخارج الجسم المطلق المركب من الهيولى والصورة الجسمية وهذا الايراد وان
امكن دفعه عن العنصريات بالقاء هيولاها وكذا صورتها الجسمية مشتركة بين الجميع فكذا المركب
فلا يقتضي الآثار المختصة لكن لا يندفع عن الفلكيات لان هيولى كل فلك تختص به لما تقرر عندهم
فالمجموع ايضا مختص لا يخفى في غيره فلا حاجة في اثبات الصورة النوعية فيها لاجل الآثار المختصة
بها وكان الهيولى جزء المركب وهو مما لا يقدح في فاعلية المجموع من حيث المجموع **البحث
الثامن من الآلي** قالوا العلة التامة بمعنى الفاعل المستقل بالتاثير متقدمة مطلقا بالتاثير
بالعلية على معلولها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه التاثير فقد يكون متقدمة
على المعلول وذلك اذا كان علة فاعلية وحدها كما في المتوسط الصادر من الموجب بلا
اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شيء منها من شرط او ارتفاع مانع او كانت
هي الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا
كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كانت هناك علة غائية كما في
المركب الصادر عن وكما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان
مجموع الاجزاء المادية والصورية عين ماهية المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف
يتقدم مع انضمام امرين اخرين له الفرق بين التامة بمعنى الفاعل المستقل والعلة التامة
اقول هـ

بمعـ

بمعنى مجموع ما يتوقف عليه التاثير فان الاولى متقدمة دون الثانية محل نظر وذلك لان
المراد من الفاعل المستجمع لجميع شرايط التاثير اما الفاعل المشروط بشرط الوصف
او في وقت الاستجماع حتى يكون بمنزلة المشروط ما دام الوصف فان كان الاول فلا يصح
الحكم بتقدمه على المعلول مطلقا فانه اذا كان المعلول مركبا لا يتقدم فاعله المستجمع لجميع
شرايط تاثيره في ذلك المركب بشرط اجتماعه لتلك الشرايط والا لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان الثاني لم يصح حكمهم بالتلازم بين المتقدم بالعلية ومعلولها والله تعالى اعلم
البحث التاسع انهم قالوا الموضع الذي عرضها مساو لتمام الميل الكلي فان قطب البروج الشمالي
اذا بلغ دائرة نصف النهار في ارتفاعه الاعلى بالحركة الكلية وقع على سمت الرأس
وح ينطبق دائرة البروج على الافق فيكون اول الحمل على نقطة المشرق والجدي على
نقطة الجنوب والميزان على نقطة الغرب والسرطان على نقطة الشمال فاذا زال قطب
البروج بالحركة الكل عن سمت الرأس نحو الغرب طلعت ستة من البروج دفعة لزوال
انطباق دائرة البروج على الافق وتقاطعهما على نقطتين عند نقطتي الشمال والجنوب
وهي البروج التي كانت في النصف الشرقي على الافق وهي من اول الجدي الى اول السرطان
وغربت الستة الاخرى دفعة ثم ياخذ النصف الطالع في الغروب جزءا جزءا حتى يستوعب
غروب النصف الذي من الافق في تمام دورة والنصف الغارب في الطلوع كذلك
بحيث يستوعب طلوعه النصف الشرقي من تلك المدة فاذن قد طلع النصف من تلك
البروج لا في زمان وغرب في مدة دورة والنصف الآخر على عكس ذلك في جميع الدور
هناك يقاربه لذلك النصف ومطالعه نقطة كما ان مطالع هذا ومغاربه هي واورد
عليه اشكال بان زوال القطب عن سمت الرأس لما كان بالحركة وهي لا يكون الا في زمان
فلا بد ان يكون على سبيل التدريج فزوال انطباق النقطة على الافق يجب ان يكون على سبيل
التدريج مع انه محال لانه يلزم تقاطع العظيمتين لا على التناصف اقول هذا الاشكال
يضمحل بالفرق بين الزمان او ما يتوقف حصوله على مرور الزمان والتدريج اما يحصل شيئا
فشيئا والتفصيل انه كثيرا ما يتوقف حدوث الشيء على مرور الزمان مع انه ليس امرا متجزيا
يحدث شيئا فشيئا كما قيل في اتصاف المتحرك بالحركة التوسطية فان كونه متوسطا بين
المبدأ والمنتهى لم يكن حاصلا في مبدأ الحركة او طرف زمان الحركة حين كون المتحرك حاصلا

فی مبدأ المسافة وبعده وهو ظرف قبل بان یکون حصوله بعد الآن الذی هو ظرف زمان الحرکة
وبعد ذلک الحد الذی هو ظرف مسافة الحرکة لا بد ان یکون بین الآنین وبین الحدین مسافة
والا لزم ترکیب الزمان من الآنات والمسافة من الاجزاء التی لا تتجزی وقد تقرر بطلانه فی
موضعه ولا شک ان هذا انما هو زمان الحرکة وذلک الحد فانما هو من مسافة الحرکة فحدوث الکون
المفروض فی التوسط بین المبتدأ والمنتهی یتوقف وجود الزمان مع انه لیس امرا منقسما
متجزیا یحدث شیئا فشیئا وکما قیل فی عدم الآن بانه زمانی والا لزم تتالی الآنات غیر تدریجی
والا لزم انقسام الآن وبهذا قد حقق فی موضعه ان الوصول لما کان انقطاع الحرکة یکون
والا وصول لما کان حدوثه وحصوله موقوفا علی الحرکة یتوقف علی الزمان زمانا لکنه غیر
تدریجی اذا تحققت ما تلوناه علیک فنقول زوال انطباق القطب عن القطب والمنطقة
عن المنطقة لما کان بالحرکة یکون زمانیا لکن لا یکون تدریجیا بان یحدث شیئا فشیئا والا لزم
ان یکون التقاطع لا علی التناصف فی اوائل المزایلة ولم یحصل التقاطع التناصفی شیئا فشیئا
بل المزایلة التی هی عبارة عن التقاطع التناصفی هنا یحدث نفسه بعد مدة زمان لانه یحصل
بالحرکة فی حیز ان یکون مسبوقا بالتقاطع الغیر التناصفی کما ان المناسبة لما توقف حدوثها
علی الزمان یحصل بعد دور زمان لکن لا علی وجه التدریج بان یحدث منه اولا شیء ثم یحدث
منه شیء آخر حتی یحصل بتمامه لا یقال بما ذکرت لیس للزمانیات الغیر التدریجیة مبدأ فیلزم
قدمها لانا نقول القدیم ما لا اول لوجوده بمعنی ان لا یکون مسبوقا بالعدم اصلا ولا شک
انه قبل الشروع فی الحرکة لم یکن المناسبة شیئا حاصلة نعم خاصیة تلک الامور ان لا یکون لها مبدأ
حدوث بان یکون هناک آن یکون ظرفا لوجوده وحدوثه لا یکون حدوثها قبل ذلک الآن
ولم یستبعد فیه قبل قیام البرهان وعلی هذا القول مراد القوم بالغروب الدفعی والطلوع
الدفعی ان یکون کذلک بحسب الحس وکذا المراد بتمامها

الدور تامل   عن الرسالة المنسوبة لمولانا حاتم

المحقق وسید المدققین میرزا جان عمده

الله تعالی بالرحمة والغفران واسکنه

فسیح الجنة بمنه ولد

بی عدنان

عن خط کمال الدین بن شهاب الدین النیسابوری
بمحروسة دمشق فی سنة ٨٨٤

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله المتوحد لوجوب الوجود الذی لیس لها الی الامکان طرق المتفرد بصفات الجلال
ونعوت الکمال التی بها مدح ذاته ووصف والصلوة علی سید الانبیاء الذی اصطفاه
بانواع اللطف وعلی آله واصحابه الذین خصوا بخصایص القربات ولطایف الزلف
فان الرسالة المولفة بالعبارة الحجیة فی تحقیق المباحث الوجودیة والمقاصد
الاصولیة للسید المحقق والنحریر المدقق مکمل علوم قدوة افاضل المتاخرین المخصوص بمواهب
الملک اللطیف ابی الفضایل علی المدعو بالسید الشریف تغمده بغفرانه واسکنه اعلی غرف
جنانه رسالة شریفة ودرة لطیفة صغیرة الحجم کبیرة القدر فعن لها ان هذه اللغة افصح واتقاع
اهلها بها ایسر واتیح وما توفیقی الا بالله   وفقک الله وایانا ان اصحاب النظر
شبهوا البیان مراتب الموجودات فی الوجودیة بالاشیاء النورانیة وقالوا الاشیاء النورانیة
فی کونها نورانیة علی ثلث مراتب المرتبة الاولی ان یکون نور الشیء مستفادا من الغیر کوجه
الارض فانه منور بشعاع الشمس فی المقابلة وفی هذه المرتبة ثلثة اشیاء الاول وجه الارض
والثانی الشعاع الواقع علیه والثالث مقابلة الشمس المفیدة للشعاع ولا یشتبه علی احد
ان هذه الاشیاء متغایرة وان زوال الشعاع عن وجه الارض ممکن بل واقع المرتبة الثانیة
ان یکون نوره مقتضی لذاته کالشمس علی تقدیر ان یکون ذاتها مقتضیة للنور وفی هذه
المرتبة شیئان احدهما جرم الشمس والثانی ضوءه وهما متغایران واذا کان جرم الشمس
مستلزما للضوء علی ما ذکرنا فلا یجوز انفکاک الضوء منه المرتبة الثالثة ان یکون نوره لذاته لا
بنور زاید علی ذاته ولا یخفی علی عاقل ان ضوء الشمس لیس بمظلم بل مضیء بذاته لا بضوء آخر
قایم به وفی هذه المرتبة شیء واحد ظاهر بنفسه علی اعین الناس وما عداه مظهر به بمقدار
قابلیته للظهور ولیست مرتبة فی النورانیة اعلی من هذه المرتبة الثالثة واذا تصورت هذه المقدمة
فی الامور المحسوسة فاعلم ان الوجود نور معنوی والاشیاء الموجودة فی کونها موجودة ینقسم
بالتقسیم العقلی الی ثلث مراتب   ان یکون وجود الموجود مستفادا من الغیر
کما هو المشهور فی الماهیات الممکنة وفی هذه المرتبة ثلثة اشیاء الاول الماهیة الممکنة الثانی وجودها
الذی هو مستفاد من الغیر الثالث ذلک الغیر الذی افاض الوجود علیها ولا شک فی ان انفکاک
الوجود من مثل هذا الموجود بالنظر الی ذاته جایز بل واقع المرتبة الثالثة ان یکون

[illegible]

لانه ظاهر بنفسه ومظهر لغیره [illegible] جمیع الصفات والکمالات کالعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر وغیر ذلک

ذاته متصفا بالوجود على وجه يكون انفكاك الوجود عن ذاته محالا وهذا حال واجب الوجود على
مذهب جمهور المتكلمين وفي هذه المرتبة شيئان الاول ذات الواجب والثاني وجوده المستفاد
من ذاته ولا يخفى ان انفكاك الوجود عن مثل هذا الموجود بالنظر الى ذاته محال لكن تصور
الانفكاك ممكن بناء على تغاير الذات والوجود المرتبة الثالثة ان يكون موجودا بوجود هو
عين ذاته لا بوجود مغاير لذاته كحقيقة الوجود اذ لا شبهة في ان حقيقة الوجود في غاية البعد عن العدم
وقياس بعده منه على قياس ذاته موجود ومحال ان يكون معدوما ففي هذه المرتبة شيء واحد موجود
بذاته وما عداه موجود به بحسب قابليته للوجود كما علم ان الضوء مضيء بنفسه وما عداه من
الاشياء مضيء به ففي هذه المرتبة لا يمكن تصور انفكاك بين الذات والوجود بناء على اتحادهما و
ليست مرتبة في الوجودية اعلى من هذه المرتبة وهذا حال واجب الوجود على مذهب المتقدمين
وعلى مذهب الصوفية الموحدين ولهذا قال المتقدمون ان وجود الواجب وجود بحت
اي ليس فيه شيئان الاول الذات والثاني الوجود الذي هو عارض لها بل الواجب عين
الوجود الذي هو قائم بذاته ومذهب الصوفية في اتحاد ذات واجب الوجود مشهور وهذا
يستلزم كون واجب الوجود عين الوجود من المتفق عليه بينهما بناء على ان بداهة العقل جازمة بان
واجب الوجود لا بد ان يكون في المرتبة العليا من مراتب الموجودية بحيث لا يكون مرتبة اعلى
واقوى من مرتبته اذ لو كانت مرتبة فيها اعلى من مرتبته لكانت تلك المرتبة اولى به وقد علم ان
المرتبة العليا هي المرتبة الثالثة التي الوجود فيها عين الموجود وبعد الاتفاق على ما ذكر قال
المحققون من المتقدمين الذين هم اصحاب النظر ومرشدهم في طريق المعرفة الربانية العقل
قد علم بدلالة العقل ان ذات واجب الوجود حقيقة الوجود وقد علم بدلالة العقل ان واجب
الوجود لا يكون امرا كليا يعرض له الكلية والعموم لان الموجود الذي هو امر كلي لا يتصور تحققه في
الخارج بدون التعيين فيلزم ان يكون الواجب مركبا من الامر الكلي والتعين وتركبه محال كما هو المشهور
بل يجب ان يكون متعينا بذاته او تعينه عين ذاته حتى لا يتصور فيه التعدد والتركيب بوجه من
الوجوه ويجب ان يكون قائما بذاته لانه لو لم يكن قائما بذاته يكون محتاجا الى الغير واحتياجه
محال واذا تقرر ان حقيقة الوجود عين الواجب يكون حقيقة الوجود ايضا متعينة بذاتها
وجزئيا حقيقيا وقائمة بذاتها لان تعدد حقيقة الوجود بحسب الافراد وعروضها للماهيات
الممكنة من قبيل المحال وقد تحقق من هذه المقدمات ان واجب الوجود هو الوجود المطلق

> وما ذكره هنا ان واجب الوجود عين الواجب الوجود في حد
> ذاته بناء على العدم فهو ابعد المعقولات من قبول العدم
> لان ما عداه لا يمتنع من قبول العدم لذاته بل بواسطة
> الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي يمتنع فيه العدم
> لذاته لا لما ينافيه بواسطة
> حاشيه محمد عبد الله اليزدي

> الصفات الوجودية

والمراد

والمراد من المطلق هنا ان لا يكون عارضا للماهية بل يكون قائما بذاته وان لا يكون
مقيدا بالتعين بل يكون متعينا بذاته وقد علم منها ايضا ان اطلاق لفظ الموجود على غير
الواجب مجاز لان الوجود ليس عارضا ولا جزءا ولا عينا له فمعنى كون الاشياء موجودة انه
لها نسبة الى حضرة الوجود القديم بذاته وعليها نور من حضرة الوجود لا ان الوجود عارض
لها او داخل فيها هذا ما عليه ارباب النظر وبلغوا اليه بانظار العقل واما الصوفية الموحدون
فيقولون ان وراء طور العقل طورا لا يتوصل اليه الا بالمشاهدة والمكاشفة دون المناظرة والعقل
عاجز عن ادراك ذلك كعجز الحواس عن ادراك المعقولات التي هي مدركات العقل وقد تحقق
في ادراك الطور ان حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب ليس كليا ولا جزئيا ولا عاما ولا خاصا
بل هو مطلق من جميع القيود ومعرى عن قيد الاطلاق ايضا على قياس ما قال ارباب
العلوم العقلية في الكلي الطبيعي وتلك الحقيقة تجلت وظهرت بحيث لا يخلو عنها شيء من
الاشياء فانه لو كان شيء من الاشياء خاليا عنها لما كان متصفا بالوجود واذا اخذت
باعتبار الاطلاق المذكور يسمى احدية الجامعة واذا اخذت باعتبار ان لا شيء معها من القيود
والتعينات في مرتبة الذات مع ملاحظة تعينها بهذا النفي يسمى بالاحدية الصرفة واذا تنزلت
بالتجلي الاول الى مرتبة الاسماء والصفات يسمى بالحضرة الواحدية وحضرة الاسماء والصفات
واذا تنزلت مرتبة الى ان تجلت في مظاهر الاسماء والصفات ومرايا الذات يسمى صانع المخلوقات
ومراتب المظاهر والمرايا متفاوتة وليست محصورة في عدد ونوع معين وكل واحد منها
بمقدار قابليته مظهر الاسم وصفة من الاسماء والصفات ونوع الانسان لقوة القابلية والمظهرية
لجميع الاسماء والصفات وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم خلق الله تعالى آدم على صورته اشارة
الى هذا المعنى اي خلقه مظهرا لجميع صفاته وكل حسن وجمال في مراتب المخلوقات فهو
بالحقيقة من حسن الصفات وجمال الذات كما قال المحقق

اى حسن ترا بهر معانى نامى ۝ وى از تو بهر دلى پيغامى
كس نيست كه نيست بهره مند از تو دلى ۝ اندر خور خود بجرعه يا جامى

وكل نقص ونقيصة في المظاهر فهو راجع الى قابلياتهم واستعداداتهم وهذه الطائفة
يعني الموحدين يقولون حقيقة واحدة هي الوجود المطلق ظهرت في ملابس الكثرة
بقيود وبصفات اعتبارية وبهذا السبب لا يتطرق الى حقيقة وحدتها تعدد وانقسام

> وبكلا النسخة على وجوه مختلفة واني ما شئت ان يعقد الاطلاع
> سيعقد ان الاطلاع عليها هيا تنا سره

> قال بعض العارفين المراد بالصورة صورته المعنوية كما يقال صورته
> المسئلة وصورة القضية كذا ورواية على صورة الرحمن
> يمنع من صرف الضمير الى غير الله تعالى
> منه

كالواحد فانه مبدأ الاعداد واصلها وله الظهور في جميع مراتب الاعداد الكثيرة الغير المتناهية
ليس شيء غير الواحد كذلك في جميع المظاهر الكونية ليس الا الذات الوحداني فتوهم التعدد
والكثرة ليس الا باعتبار التجليات والتنزلات اذ بها صارت القيود والتعينات الاعتبارية
متضمنة اليها واما اولو البصائر والالباب الذين خصوا الحكمة البالغة وفصل الخطاب فقد
شاهدوا وادركوا ان تلك الكثرة اعتبارية غير متحققة في نفس الامر وليس شيء موجود حقيقة
الا الذات الواحدة المتعالية وحققوا ان وجود الاغيار مع غيره الواحد القهار محال و
توهم الغيرية باطل وخيال كما قال ٭ هر ديده كه در فطرت اول باشد ٭
با آنكه بنور حق مكحل باشد ٭ بيرون ز تو هر چه بيند اندر عالم ٭
نقش دوم ديدهٔ احول باشد ٭ حكاية قال المؤلف روح الله روحه قد
اجتمعت مع صوفي يسلك طريق التوحيد فقلت له اذا طلعت الشمس تغلب
ضوؤها على البصر بحيث لا يرى كوكب مع ان الكواكب موجودة فوق الافق فلم لا يجوز ان
يغلب النور الالهي على بصيرة احد بحيث لا يرى شيئا من المخلوقات مع كونهم موجودين بطريق
الحقيقة لا بطريق التوهم والخيال فقال ما ذكرته احتمال عقلي مرجح في مرتبة العقل لكن قد
تحقق لنا بطريق الكشف والشهود انه ليس وجود لغيره تعالى الا بطريق المجاز والتخيل فلا
اعتبار لهذا الاحتمال عندنا ونحو ذلك ما قال الشاعر ٭ بر عالم معرفت چو كردم نظري ٭
افتاد مرا ز راه وحدت گذري ٭ بس طرفه حكايتي ز نادر خبري ٭
يك دست وصد آستين وصد جيب و سري ٭ قال اسرار التوحيد كما هي لا تسع في العبارة
والعقل عاجز عن ادراكها فان ذكر منها رمز فيجب ان يكون منطويا في لباس الشرع لئلا ينكر عليه
اهل الظاهر وليأخذ منه طلاب اليقين حظهم ونصيبهم ورغبتهم في السلوك وقوله عليه الصلوة والسلام
كلم الناس على قدر عقولهم يشير الى هذا الطريق وقول المشايخ افشاء سر الربوبية كفر دليل واضح
على وجوب كتمان سر التوحيد وما احسن ما قيل ٭ اني لاكتم من علمي جواهره ٭ كيلا يرى الحق
ذو جهل فيفتتنا ٭ وقد تقدم في هذا ابو حسن ٭ الى الحسين ووصى قبله حسنا ٭
يا رب جوهر علم لو ابوح به ٭ لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا ٭ ولاستحل رجال مسلمون دمي ٭
يرون اقبح ما يأتونه حسنا ٭ ونقل عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه انه قال بين جنبي علما
لو بحت لكم به لاضطربتم فيه اضطراب الارشية في الطوى البعيدة مدده ونقل عن ابي هريرة

رضي الله

انه قال
رضي الله عنه حفظت وعائين من الحديث فاما احدهما فبثثته ولو بثثته قطع هذا البلعوم ويعرف
العاقل ان في كلا الكلامين اشارة الى عدم جواز الافشاء ولهذا من صرح بالاسرار
على افواه صار مردودا قال المؤلف عم هذه الحكاية التي جرت بيني وبين الصوفي الموحد
ومن نرجع الى اصل الكلام من سلك طريق النظر من المتقدمين فانهم اعترضوا على قول الصوفية
بانه اذا كان واجب الوجود عين حقيقة الوجود وهي على ما قلتم تجلت وظهرت في
في جميع الاشياء ويلزم من ذلك انقسام حقيقة الوجود وتكثرها ومخالطتها وملابستها
للاشياء الخسيسة والقاذورات وكيف يجوز عاقل هذا الامر بالنسبة الى حقيقة
الواجب المنزه عن ذلك وهم اجابوا بان لزوم الانقسام والتكثير والمخالطة ممنوع لان
ان شعاع الشمس اذا وقع على وجه الارض فذلك الشعاع بحسب ذاته غير منقسم وغير
متكثر بل الانقسام والتكثير لازم لوجه الارض لا للشعاع بدليل انه ان اعتبرت الشعاع وحدها
مع قطع النظر عن المحل وملاحظة وجه الارض لا يتصور فيه تعدد وانقسام اصلا وجواب
المخالطة يعلم من هذا المثال ايضا ولا يخفى على عاقل ان نور الشمس يقع على الاشياء الخسيسة
ولا يتنجس ذلك النور ولا يتطرق اليه نقص بواسطة خسة المحل وكذلك يقع على الاشياء النفيسة
ولا يزيد شرفه بواسطة نفاسة المحل وشرفه بل النور في كلا الحالين على حاله وشرفه فتوهم النقص
والشرف راجع الى المحل ولو لم يقع نورها على الاشياء الخسيسة لما كان فيضه عاما وكاملا
بل كان فيضها ناقصا حكاية قال المؤلف عم اجتمع فاضل يسلك طريق اهل النظر و
الكلام مع عارف يسلك طريق اهل التصوف والتوحيد ووقعت المناظرة بينهما في
مسئلة التوحيد فقال الفاضل اني بريء من الاله الذي يظهر في الكلب والقط وقال
العارف اني بريء من الاله الذي لا يظهر فيهما فاهل المجلس جزموا بان احدهما كافر يقينا
فقال بعض الاذكياء في توجيه كلامهما ان الفاضل اعتقد كذا ان الكلب والقط في
غاية الخسة والمخالطة والملابسة معهما نقص جدا فمقصوده من هذا الكلام انه انا بريء
من الاله الذي يكون ناقصا والعارف اعتقد ان في المخالطة والملابسة ليس نقص كما قلنا
في نور الشمس ولو لم يقع نور وجوده فيهما وتقدس عن الاشياء الخسيسة لما كان فيضه
عاما وتاما بل كان ناقصا فمقصوده ايضا انه انا بريء من الاله الذي يكون ناقصا ولا شك
في ان الناقص لا يصلح للالهية فلا يكون براءتهما المتصف بصفات الكمال ولا يلزم

بل لان [illegible] الشمس [illegible]

صوابه وصح او يكون اصل الكلام الا انه لكن لا يتصور فيه تحقق وحدة الشعاع صح

يعني الشيخ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني عليه الرحمة

كفوا احد بهذا المقال والسلام على من اتبع الهدى وصلى الله على سيدنا محمد المصطفى
وعلى آله النجبا واصحابه الاتقيا واحبابه
ونعم الوكيل   تمت الرسالة

يازيدي
لمولانا [illegible]

قال صاحب الكشاف تغمده الله بغفرانه في قوله سبحانه تبارك وتعالى
سأستغفر لك ربي الآية سلام عليك سلام توديع ومتاركة
كقوله تعالى لنا اعمالنا ولكم اعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين واذا خاطبهم
الجاهلون قالوا سلاما قال في تفسيره تسلما منكم لا نجاهلكم ومتاركة لا خير
بيننا وبينكم ولا شر اي نتسلم منكم تسلما فاقيم السلام مقام التسلم انتهى قلت
وهذا كونه توديعا ومتاركة ولما قال النظم هناك سلاما فسره بذلك واما
ههنا فلفظ عليك مانع منه ولذا لم يفسره به ولكنه سكت ههنا عن بيان معنى كونه توديعا
وبينه البيضاوي رحمه الله تعالى حيث قال توديع ومتاركة ومقابلة للسيئة بالحسنة
اي لا اصيبك بمكروه ولا اقول لك بعد ما يؤذيك انتهى فتلخص من ذلك
انه معنى كون السلام توديعا كونه بمعنى الترك فاما من جانب المتكلم كما في سلام عليك
واما من جانب المخاطب كما في قالوا سلاما وبحكم معنى سلام عليك انت
سالم مني ومعنى قالوا سلاما نحن سالمون منكم وهذا المعنى يقابل كونه دعاء
كما لا يخفى وذكر في الكواشي كونه توديعا وجها وكونه مقابلة وجها ثانيا وكونه دعاء
وجها ثالثا فالمفهوم منه ان يكون معنى كونه توديعا انه يراد التوديع بسلام عليك
لا باعتبار معناه المدلول عليه بما فيه وجود لفظه حين التوديع والمتاركة فليتأمل
اذا تقرر ما قررناه فمن فسر الآية ههنا بان يقول سلام عليك اي سلم منك
لا اجاهلك ومتاركة لا خير بيني وبينك ولا شر اي اتسلم منك تسلما فاقيم سلام
عليك مقام تسلم منك فقد سها في امرين احدهما انه ظن جواز اقامة سلام عليك
مقام تسلم منك كما جاز اقامة سلاما مقام تسلما والثاني انه قال معنا لا اجاهلك

ولا يخفى

ولا يخفى ان المعنى انما قال هناك لا نجاهلكم لقوله تعالى واذا خاطبهم الجاهلون قالوا
سلاما فلا يناسب ذكره ههنا وتمام التفصيل في هذا المقام يلزم الطول في الكلام فاقتصر
فان الاطناب مما لا يستطاب والايجاز مما يؤثر ويختار وهذا دليل على جواز متاركة
المنصوح والحال انه يريد ترك الدعوة كما صرح به البيضاوي لا المهاجرة لانها
معنى قوله واعتزلكم الآية ثم هذا على تقدير معنى كون سلام عليك توديعا لا دعاء
ولذا ذكره ههنا لا بعد قوله ويجوز ان يكون فدعا ابراهيم لابيه بالسلامة عن المخافة الدنيوية
واما الدعاء بالسلامة اما مما هو فيه من الضلالة كما ذكره البيضاوي وفي سلام عليكم لا نبتغي
الجاهلين واما غفر الله تعالى ان عن نحاربه تعالى بكفره فهو الذي وعده بقوله سأستغفر لك
ربي وعلى ذلك نبه بقوله استمالة له فانها انما تحصل بالدعاء بالسلامة عن المخافة
الدنيوية لا الاخروية اذ لا يعتقد ابوه ثبوتها ولا يرضى بها الا ان يرى انه وعده
الاستغفار بقوله سأستغفر لك ربي فدل على انه قد كان اراد الملاطفة والاستمالة لا
ولا تمسك المنكرون لعصمة الانبياء بهذه الآية اشار الى الجواب عن تمسكهم بقوله فان قلت
كيف جاز لابراهيم عليه السلام ان يستغفر للكافر بقوله واغفر لابي وكيف جاز ان يعد
ذلك الاستغفار بقوله سأستغفر لك ربي فتقرير هذا السؤال ان قلت معناه
في الجواب بعضهم ما اراد ابراهيم عليه السلام اشتراط التوبة عن الكفر كما ترد الاوامر والنواهي
والمراد اشتراط الايمان وكما يؤمر المحدث والفقير بالصلوة والزكوة ويراد اشتراط
الوضوء والنصاب والفرق ان على لا فرق بين الامر بالصلوة للمحدث وبين الامر بالوضوء
ثم الصلوة فكذا ما نحن فيه لكن السياق ساق الى الشرط البحث حيث [illegible] الامر بالزكوة الى آخره
فانه لا يخفى ذلك المعنى فليتأمل وقالوا انما استغفر له بقوله واغفر لابي انه كان من الضالين
لانه وعد اباه وعده ان يؤمن وهذا جواب ثان عن السؤال فليتأمل ويحتمل ان يكون هذا جوابا
عن الاول والاول عن الثاني فقط على طريق النشر لا على ترتيب اللف ولقائل ان يقول
لا حاجة في الجواب عن تمسكهم الى العدول عن الظاهر وما وقعه بشرط التوبة فان الذي يمنع الاستغفار
للكافر انما هو السمع قال تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا
اولي قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم فاما القضية العقلية فلا تأباه
فيجوز ان يكون الوعد بالاستغفار والوفاء به قبل ورود السمع بناء على قضية العقل

الدنيوية

قال البيضاوي واغفر لابي بالهداية والتوفيق
للايمان فاقتضى نحو تمويه قول ابراهيم واغفر لابي
طلب الهداية الضال واما الحال فكان طلب مغفرة
الكافر فهذا على تقدير كون الدعاء قبل موته
واما اذا كان بعد موته فلا مجال لهذا التوجيه
في دفع السؤال لانه لا يجوز مغفرة الكافر فكيف
طلبه عليه السلام بل الوجه ان المغفرة غير مستحقة
لكن طلبه على ظن انه مؤمن او انه لم يمنع بعد
[illegible]

فلا يتم تمسكهم ولا يتمشى شبهتهم والذي يدل على صحته ان ابرهيم عليه السلام
استغفر قبل النهي على قضية العقل كما الضمير راجع الى المذكور بعد قوله فنجوز لا الى ما قاله
من دعوى الجواز العقلي لانه ما يذكره دليل بطلان ما قالوه لا دليل صحة القول بالجواز العقلي
واما قول الطيبي انه صحة القول بالجواز العقلي وبطلان القول باشتراط التوبة فلا يخفى
ان كلام المصنف لا يفيده ولو سلم فالدلالة مقصورة على بطلان ما قالوا فلا يجوز وجه الجواز
العقلي مدلولا له ولا يرد ذلك على التفسير بما لا يخفى ولعل صاحب الكشف تفطن لهذا
ولهذا قال ذكرا دليلا جوازه ثم ذكر ان هذا الوجه هو المرضي بقوله والذي يدل على صحته
قوله تعالى الا قول ابرهيم لابيه لاستغفرن لك فلو كان ابرهيم شرطا للايمان لم يكن وعده
مستنكرا ومستثنى عما وجبت فيه الاسوة ثم شرع في ابطال الجواب الثاني فقال واما قوله
تعالى عن موعدة وعدها اياه فالواعد هو ابرهيم لا ازر فانه مما يستبشعه الذوق والسوق
اذ ما قال واغفر لابي الا بعد قوله لاستغفرن لك وتشهد له قراءة حماد الرواية وعدها
اباه بالنصب والله اعلم وتحقيق كلامه انه لما كان مستنكرا ومستثنى عن الاسوة الحسنة
التي وجبت فيه تعالى دل على انه ما شرط التوبة لان الاستغفار بشرطها ليس بمنكر لا عقلا ولا سمعا
واذا ثبت عدم اشتراطها تحقق انه بلا شرط فانه لما جاز المغفرة عقلا جاز طلبها فجاز
وعده فوعده ابرهيم بقوله سأستغفر ثم انجز وعده حيث قال واغفر لابي فما تحقق منه
منكر العصمة اما قولنا مستثنى فلقوله تعالى لقد كان لكم في ابرهيم والذين معه اسوة حسنة
الا قول ابرهيم لابيه لاستغفرن لك واما قولنا مستنكر فلانه لما استثنى عن الاسوة الحسنة
فلو اقتدي فيه لكان اسوة قبيحة واما قولنا اوجبه تعالى فلقوله لقد كان لكم فيهم اسوة حسنة
لمن كان يرجو الله واليوم الاخر هذا ما ذكره صاحب الكشف وبه يندفع اعتراض صاحب التقريب
على المصنف كما ذكره صاحب الكشف واما قولنا ليس بمنكر لا عقلا ولا سمعا فلانه ظاهر الوجوب
للايمان ولا شك في ان لا نهي فيه ولا قبح فيه وبه يندفع اعتراض الامام لما ذكره صاحب
الكشف وفي التفصيل تطويل واما قولنا لما جاز المغفرة عقلا فلما تقرر في الكلام ان غفران
الشرك جائز قال المصنف في سورة التوبة عدم جواز الاستغفار للكافر انما علم بالوحي
لان العقل يجوز ان يغفر الله تعالى للكافر وقال في قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم ان غفرت لهم مع كفرهم لم يعدم وجه حكمة لان المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول

غفران الشرك جائز

بل

بل متى كان المجرم اعظم جرما كان العفو عنه احسن انتهى واذا تقرر هذا فقد ظهر ان تفسير القاضي
قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به حيث قال ولانه ذنبه لا ينمحي عنه اثره فلا يستعد
للعفو فليتامل وظهر ايضا ان كلام صاحب الكشف حيث قال وكل تقريره واخلاله
جهل بدرك الجواز قبل النهي العقلي على مذهبه وعندنا لدخوله في عمومات بر الوالدين
او في مقتضيات الدعوة والشفقة على الامة انتهى ليس كما ينبغي لان معنى قولنا بان
حسن الشيء بالشرع انه كونه حسنا بامر الشرع واما حسنه بهذا المعنى فمدركه العقل عندنا
ايضا كما تقرر في تقرير الكلام الا ان يريد ان الباعث على فعل ابرهيم ذلك هو حسنه العقلي
عند المصنف ودخوله فيما ذكره عندنا وفيه ما فيه فليتامل ولقائل ان يقول القول بجواز المغفرة
التنافر عقلا كما لا يتاتى ولا يصح من المعتزلة لقولهم بوجوب تعذيب العاصي على الله تعالى لئلا يلزم
التسوية بينه وبين المطيع هذا ما عن لي اولا ثم ظهر الجواب عنه بان الثواب عقلا عندهم
انما هو التعذيب واما التخلية فمن الشرع فالمراد بالمغفرة رفع التخلية لكنه قد صار وقعا نظرا
في كلام صاحب الكشف عند قول المصنف لان المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول واجاب
ايضا بانه حسن من وجه لا ينافي قبحه من وجه ارجح وفيه بحث لانه اذا ادرك العقل الوجه
الارجح كان ذلك حسنا والمرجوح قبيحا ويمكن الجواب عنه بانهم قسموا الاشياء الى ما يدرك
جهة حسنه والى ما لا يدرك فيجوز ان يدرك وجه مرجوح لحسن المغفرة عقلا ونظر وجه
الارجح لقبحه بحسب الشرع وكان التفتازاني يشير الى هذا المعنى حيث قال وهناك
وهذا لا ينافي كون العقوبة احسن في حكم الشرع من جهات اخر انتهى لكن كلامه ليس بظاهر
في هذا المعنى الا انه يوجه بان مراده من كونها احسن في حكم الشرع من جهات اخر كونه
احسن لجهات ثابتة لها في نفسها ولكنها لم يدركها العقل بل غيب وظهر في حكم الشرع فليتامل
والظاهر ان هذا مناقض لمذهبهم فانهم يقولون ان غفران ما دون الشرك غير جائز قبل التوبة
فكيف الشرك والعياذ بالله كيف وقد تمسكوا في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فانه يلجئ بطلان قولهم بوجوب شيء على الله سبحانه وتعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقال صاحب الكشف والحاصل ان فعل ابرهيم عليه السلام يدل على انه
ليس في نفسه منكرا وقوله تعالى ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين الاية
يدل على انه الان منكر بالسمع وانه صار مستنكرا في زمن ابرهيم ايضا بعدما كان غير منكر

ولهذا تبرا منه وامسك عن الاستغفار انتهى قلت قوله وانه صار مستنكرا فيبحث اما اولا
فلانه لا دلالة في الاية على ذلك كما لا يخفى واما ثانيا فلانه خلاف الواقع اذ لو كان
منهيا عنه في زمنه النهي لم يفعله نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما رواه صاحب الكشف ولو لم
يثبت ذلك كما هو الظاهر لما صح عن ابي هريرة وبريدة رض ان النبي عليه السلام لما قدم مكة
اتى قبر امه فوقف عليه حتى حميت الشمس رجاء ان ياذن له ربه فيستغفر لها فنزلت ما كان
للنبي والذين امنوا الاية ولما صح عن ابي هريرة بلفظ اخر كما رواه الامام البغوي
لكنه يخفى في الدلالة على انه لم يكن مستنكرا في زمن ابرهيم ما رواه الامام البغوي وغيره من المفسرين
عن قتادة انه قال قال النبي عليه السلام لاستغفرن لابي كما استغفر ابرهيم لابيه
فانزل الله تعالى هذه الاية يعني قوله ما كان الاية يعني الاشكال في انه لما جاز الاستغفار
فما وجه علية تبين انه عدو لله تبرؤ ابرهيم عن الاستغفار حتى ورد قوله تعالى فلما تبين
انه عدو لله تبرا منه واما قول المعترض معناه فلما تبين له من جهة الوحي انه لن يؤمن
وانه يموت كافرا وانقطع رجاؤه عنه قطع استغفاره انتهى فلا يخفى انه مناف لما نحن فيه
هنا ويحتمل ان قلنا ان استغفار ابرهيم بشرط التوبة يرد علينا الاستثناء وان قلنا انه
على الجواز العقلي يرد علينا قوله تعالى فلما تبين الاية هذا ما سنح للبال وحال في الخيال من
الاشكال واقتصر في التصدي بعقده منه وانعقد في العقل عقال الى ان تحقق لي ما
تحقيق لعله حقيق بتوفيق من علمهم حكيم عنده مفاتح الغيب فالحمد لله على ما شرح به صدري و
العجب من حيث لا ادري وهو انه سبحانه تعالى لما قال ما كان للنبي والذين امنوا ان
يستغفروا للمشركين الاية ورد النقض باستغفار ابرهيم فقال تعالى دفعا له وما كان
استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه يعني استغفر بقوله واغفر لابي
انجاز الوعد واما وعده بقوله ساستغفر لك ربي فانما فعله لجوازه عقلا لا
لرجاء الايمان من ابيه كما قال المصنف في سورة التوبة ولا بشرط التوبة كما قالوا انه
المصحح للاستغفار والوعد به واما الباعث على فعله فهو شفقته على ابيه مع رجاء العفو
تعالى وتجاوز عن كفره ثم قال تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه اي فلما ظهر له بالوحي
انه لا يغفر ولا يقبل دعوته لمغفرة ابيه تبرا من الدعاء والقول اي فلما ظهر باضرار ابيه
واظهار عناده على انكار وجود واجب الوجود تعالى شانه او انكار وحدته

ان

انه عدو لله عداوة باهرة وبهر شقاوة ظاهرة فتبين به انه لا ينبغي ان يغفر وان
كان جائزا في نفسه غير ممتنع تبرا من الاستغفار ووجه اخر وهو ان يقول ان فيما بين
بقاء ابيه على الكفر بعدما علم بالسمع ان الله لا يغفر ان يشرك به تبرا منه فان قلت
الم يحصل هذا المعنى لرسول الله عليه السلام كيف وقد قال تعالى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب
الجحيم فكيف يستغفر لعمه وامه وابيه على ما روي ولو لم يثبت فكيف جاز الاستيذان كما رواه
البيضاوي ولو لم يثبت فكيف جاز رجاء الاذن كما ثبت قطعا فيما رواه البغوي عن ابي
هريرة وبريدة من وقوفه على قبر امه رجاء ان يؤذن له فيستغفر كما مر انفا قلت اما
على الوجه الاول فنقول لم يظهر له عليه السلام انهم لا يغفر لهم قطعا والمراد من قوله من بعد
ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم تبين تمامهم على الكفر واستحقاق كونهم اصحاب الجحيم
وهذا المعنى لطيف غاية الامر انه يكون معنى هذه الاية غير معنى قوله فلما تبين انه عدو لله
الاية واما على الوجه الثاني فنقول ظهر له عليه السلام انه لا ينبغي مغفرته لكنه لشدة رقته
وغلبة رحمته وشفقته حتى قيل له لعلك باخع نفسك وعارض اصحابه وتعالى ولا بجنة
في طلبه لكونه جائزا عقلا غير منهي عنه واما على الوجه الثالث فلا بعد في ان يعفو رسول الله
عليه السلام استثنا لعمه وامه وابيه عن موجب قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
وهذا ظاهر كما لا يخفى هذا ما تعين لدي وتبين بين يدي واني لمعترف بقصور فهمي وعجزي وهمي
ولكني اظن انه هذا توفيق الي من عليم خبير جل جلاله وعم نواله ثم لعلي ان العلم الاعلى عند الله سبحانه
وتعالى هذا وقال البيضاوي في تفسير الاية ساستغفر لك ربي لعله يوفقك للتوبة
والايمان فان حقيقة الاستغفار للكافر استدعاء التوفيق لما يوجب مغفرته انتهى قلت
قد قررنا ان هذا مما تمسك به منكروا العصمة فلو دفعناه بما ذكره يرد علينا ما ورد على نبينا
محمد عليه السلام كما بيناه وقد اورد عليه ايضا بانه لو كان كذا لما كان وعده هذا مستثنى عن الاسوة
الحسنة قلت وهذا ما في الكشف فان قلت ان هذا قاصر عن افادة المراد حيث لم يذكره
مستنكرا وكذا ابو جواب صاحب التقريب فيه ان الاستثناء مما يجب فيه الاسوة
دل على انه غير واجب لا على انه غير جائز وقال في قوله تعالى الا قول ابرهيم لابيه لاستغفرن لك
فان استغفاره لابيه الكافر ليس مما ينبغي ان يأتوا به فانه كان قبل النهي انتهى ولا يخفى ان كلامه هذا ... مناقض
لكلامه هنا فافهم التطبيق والتوفيق جائز بعد ولم ينبه عليه هذا ولنا ههنا كلمات اخر صفحنا عنها لما لا يخفى ...... فالحمد لله على نواله والصلوة على محمد واله

رسالة لعبد العزيز افندي الشهير بابن ولي زاده

الحمد لوليه والصلوة على نبيه محمد واله وصحبه اجمعين قال صاحب الكشاف في سورة التوبة ان ابرهيم لاواه حليم وهو الذي يكثر التأوه ومعناه انه لفرط ترحمه ورقة قلبه وحلمه يتعطف على ابيه الكافر ويستغفر له انتهى كلامه لا يقال هذا الكلام يشعر بظاهره ان استغفار ابرهيم عليه السلام لابيه عن وفور الرأفة وفرط الشفقة وهو يخالف قوله تعالى الا عن موعدة اياه حيث يدل على ان سبب الاستغفار ليس الا عن الموعدة على ان يكون البينة منحصرة فيها لانا نقول معناه ان سبب الاستغفار ليس الا الموعدة الناشئة عن فرط الشفقة ورقة القلب ولا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يستقيم ان لو كانت الموعدة من جانب ابرهيم عليه السلام واما اذا كانت من جانب ابيه بان وعدها ابوه ان يؤمن بالله على ما هو محتمل الجواز كون الموعدة من جانب ابيه فحينئذ لا يستقيم قال الامام الرازي في سورة النساء في قوله تعالى واتخذ الله ابرهيم خليلا ذكروا في اشتقاق الخليل وجوها منها ان الخليل الذي يسد خللك كما يسد خلله وهذا القول ضعيف لان ابرهيم عليه السلام لما كان خليلا لله تعالى يمتنع ان يقال انه يسد الخلل انتهى كلامه اقول تعريف الخليل تم انه يسد ويمنع مما يقول الظالمون في حقه من الامور الغير اللائقة بشأن كبريائه تعالى عما يقولون علوا كبيرا قال صاحب الكشاف رحمه الله في سورة الانبياء في قوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده انما لم يحمل صاحب الكشاف على انه مفعول بدأنا لان اول الخلق هو المعاد حقيقة وايقاع البدأ عليه فرع على الاعادة والا فلا اولية انتهى كلامه اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان ايقاع البداء على اول خلق اذا كان ايقاعا بالفعل فلا محالة يستلزم ان يكون البدأ متفرعا على الاعادة فيلزم المحذور المذكور لكن ايقاع البدأ في قولنا كما بدأنا اول خلق نعيده على اول اخبار عن ايقاع البدأ عليه في الزمان الماضي وذلك لا يوجب كون البدأ فرع الاعادة قوله فلا اولية يقول ثبوت الاولية لخلق لا يتوقف على ثبوت الاعادة بالفعل بل ثبوتها بالقوة يكفي لتحقق معنى الاولية كما لا يخفى واما ثانيا فلان المحذور المذكور يلزم ايضا اذا كان اول خلق مفعولا لفعل الاعادة بعين ما قال وهو ان الخلق هو المعاد حقيقة فاذا اوقعنا فعل الاعادة عليه يكون الاعادة متفرعة على الاعادة فلا اولية لا يقال الاولية متحققة بقطع نعيد اول خلق لانا نقول هذه الاعادة المحكية بقوله تعالى نعيد اول الخلق كما بدأناه ليست متحققة الوجود بالفعل والفرض ان تحقق الاولية وثبوتها موقوف على الاعادة الحاصلة بالفعل كما توهم هذا القائل والتفصي عنه بما اسلفنا واما ثالثا فلان قوله وايضا جعل الضمير ما كافة آه ليس كما ينبغي لان اختلاف الكلامين بقرب الاحتياج وبعده الى الاول في التمامية لا يفيد عدم جواز كون اول خلق مفعولا لبدأنا وليس الكلام الا فيه قال صاحب الكشاف في سورة المائدة في قوله تعالى ان اعبدوا الله ربي وربكم ويجوز ان يكون ان موصولة عطف بيان للهاء

لا بدلا

لا بدلا انتهى كلامه اقول فيه بحث لان تجويز قوله ان اعبدوا الله عطف بيان من ضمير الموصول يستلزم تجويز كونه بدلا بناء على ما قال نجم الائمة وفاضل الامة الرضي الاسترابادي في شرحه للكافية وهو انه الى الآن لم يظهر لي فرق جلي بين بدل الكل من الكل وعطف البيان بل لا ارى عطف البيان الا البدل كما هو ظاهر كلام سيبويه ولا شك ان قوله ان اعبدوا الله اذا كان بدلا عن الضمير الموصول انما يكون بدل الكل من الكل قال صاحب الكشاف في سورة المائدة في قوله تعالى ما قلت لهم الا ما امرتني به ان في قوله ان اعبدوا الله ان جعلتها مفسرة لم يكن بد من مفسر والمفسر اما فعل القول واما فعل الامر وكلاهما لا وجه له اما فعل القول فيحكى بعده الكلام من غير ان يوسط بينهما حرف التفسير لا تقول ما قلت لهم الا ان اعبدوا الله ربي ولكن ما قلت لهم الا اعبدوا الله انتهى كلامه قال الفاضل التفتازاني في حواشي الكشاف قوله لا تقول ما قلت لهم الا ان اعبدوا الله هذا مسلم وكذا المدعى وهو ان المفسرة لا تقع تفسيرا لصريح القول بحكم العقل وعدم ورود الاستعمال لكن لو فرض وقوع ذلك فلا نسلم انه يستلزم كون المقول هو ان اعبدوا الله بل اعبدوا الله لان ان انما يفيد التفسير فقط والمفسر هو اعبدوا الله انتهى كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بتمهيد اصل وهو ان المفسرة انما يقع بعد فعل هو في معنى القول كما صرح به ائمة علم النحو فلا بد من تأويل هذا الكلام بصريح القول مثلا اذا قلت فناديناه ان يا موسى يؤول هذا الكلام بقولك فقلنا له يا موسى قطعا عنه حرف التفسير اما اذا كان المفسر فعل القول نفسه يكون تأويل الكلام فيه بفعل القول ايضا فيكون اصل الكلام والكلام المؤول كلاهما متحدين فاذا جاز سقوط حرف التفسير عن المقول كما قال لا محالة في ان ان يكون محذوفا عن اصل الكلام الغير المؤول واستحالة ذلك بين لان حرف التفسير انما جيء به في اصل الكلام تنبيها على ان الفعل المذكور قبلها بمعنى القول فعند حذفها يفوت عنها هذا الغرض المقصود اذا عرفت هذا فقد ايقنت ان قوله فلا نسلم انه يستلزم كون المقول ان اعبدوا الله ليس كما ينبغي قال النبي صلى الله عليه وسلم يلقى ابرهيم اباه آزر يوم القيمة الحديث قال الشيخ البخاري الشهير بابن الحجر ان هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة الآية ثم قال يمكن ان يجمع بين القولين بانه تبرأ منه لما مات مشركا فترك الاستغفار له لكن لما رأى يوم القيمة ادركته الرأفة والرقة فسأل منه فلما مسخ يئس منه حينئذ وتبرأ تبريا ابديا اقول فيه بحث لان قوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرأ يدل على انه لما انقطع احتمال كونه مسلما بان مات على الكفر والشرك تبرأ منه تبريا ابديا لا يرجى منه الاستغفار اصلا لا في الدنيا ولا في العقبى اذ لو بقي عنده رجاء كونه مغفورا بالاستغفار فاستغفر له بعد علمه بانه مات مشركا وان الله لا يغفر ان يشرك به يؤدي ذلك الى طلب ان يخلف الله وعده وانه لا يجوز كما صرح به الامام الرازي ره ولنا في هذا المقام وجه توفيق غير ما ذكروا وهو انا لا نسلم ان بين القولين تخالفا كما ذكره المعترض لان قوله

لا يقال يحتمل ان ابرهيم [illegible] الاستغفار [illegible] لانا نقول ان قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم [illegible] الامام الرازي [illegible] المقصود [illegible] عليه السلام

انك وعدتني الا تخزني يوم يبعثون فاخزني اخزى من ابي الابعد لا يدل على استغفاره عليه السلام لابيه بل يلزم في نفسه
لقوله تعالى تبرأ منه بل المراد انه يختلج في صدره عليه السلام ان هذه الحالة الواقعة على ابيه خزي له وخزي الوالد خزي الولد
فيؤدي الى خلف وعده المذكور بقوله انك وعدتني الا تخزني يوم يبعثون وفي الحقيقة استنطاق عن لمية نسبة
وقعت في قلبه من خلف الوعد تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس ههنا استغفار حتى تخالف القولان ثم بين
الشارح المذكور وجها آخر في التلفيق بين القولين وهو ان ابرهيم عم لم يتيقن موت آزر على الكفر
لجواز ان يكون آمن في نفسه ولم يطلع ابرهيم عم على ذلك ويكون وقت تبريه منه بعد الحالة التي وقعت في هذا
الحديث اقول فيه بحث لان تيقن ابرهيم عليه السلام بانه مات ابوه كافرا منصوص بقوله تعالى فلما تبين له
انه عدو لله تبرأ منه على ما صرحوا بقولهم انه تبين له من جهة الوحي انه لم يؤمن بالله وانه يموت كافرا وانقطع
رجاؤه فكيف يستقيم ان يقال لجواز ان يكون آمن في نفسه ولم يطلع على ذلك ابرهيم عليه السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

مما يعرض على جناب الاخ الاعز في زمانه الماحي ظلمات الشبهة بنور بيانه وبنانه ان العلامة قال في الكشاف ان استثناء
الا آل لوط يجوز ان يكون من قوم فيكون منقطعا بملاحظة الصفة وان يكون من الضمير المستتر في مجرمين فيكون متصلا لرجوع
الضمير الى القوم فقط فيخرجون من حكم الاجرام وعلى الانقطاع هم يخرجون من حكم الارسال المراد به ارسال خاص وهو ما كان
للاهلاك لا مطلق البعث لاقتضاء المعنى له وعلى الاتصال هم يخرجون من حكم المستثنى منه وهو الاجرام داخلون في حكم الارسال
بمعنى البعث مطلقا وجملة انا لمنجوهم في المعنى خبر لكن المأول بها الا وليس خبرا حقيقيا كما صرح به واشير اليه هنا وعلى الاتصال
في استئناف والا امرأته مستثنى من ضمير منجوهم المضاف اليه وليس مستثنى من المستثنى سواء كان متصلا او لا لاختلاف
الحكمين اي الحكم المخرج منه المستثنى الاول والمخرج منه الثاني لان المخرج منه على الانقطاع الحكم بالارسال بمعنى الاهلاك ولو خرجت
امرأته منه لكانت غير مهلكة وليس كذلك وعلى الاتصال هو الاجرام ولو اخرجت منه كانت غير مجرمة وليس كذلك فتعين
اخراجها من حكم الانجاء هذا تقرير كلامه وقال القاضي انه على الانقطاع يجوز ان تجعل الا امرأته مستثنى من آل لوط او من ضمير
منجوهم وعلى الاتصال يتعين الثاني لاختلاف الحكمين الا اذا جعلت جملة انا لمنجوهم معترضة مخالفة من وجهين حيث جوز
الاستثناء من المستثنى في الانقطاع ومنعه الزمخشري فيهما وحيث جعل اختلاف الحكمين في الاتصال واثبته الزمخشري فيهما
فان قلت المراد بالحكم في الكشاف معلوم وبتقرير السابق علم ثبوت الاختلاف في كلا الوجهين فما مراد القاضي حيث اثبته
تارة ونفاه اخرى وما معنى انتفاء الاختلاف على الاعتراض قلت كأنه اراد انه على الانقطاع يكون الا بمعنى لكن وانا
لمنجوهم في معنى الخبر فيكون في هذه الجملة حكم آخر وهو الانجاء يكون الا امرأته مخرجا منه ولا يختلف حكماهما وكذا اذا كان
اعتراضا فانه يكون لبيان حكمه تدوين المعنى كالذي قبله فيصح الاخراج منه بخلاف ما اذا كان استئنافا فانه يكون منقطعا عنه

ويكون

ويكون جوابا لسؤال مقدر ولا يتم الجواب بدون الاستثناء وهو ظاهر فان قلت هل لهذا الكلام توجيه حتى يتبع او لا
وجه قلت الذي ظهر لي ان الحق ما ذهب اليه الزمخشري دراية ورواية اما الاول فلان الحكم المقصود بالاخراج منه
هو الحكم المخرج منه الاول والثاني حكم ظاهري ضمنا [illegible] وهو لم تقدير واما الثاني فلما ذكر في التسهيل من انه اذا تعدد
الاستثناء فالحكم المخرج منه حكم الاول وما يدل عليه انه لو كان الاستثناء منقطعا في هذه الصورة كما اذا قلت لم يبق في الدار
الا اليعافير الا ابقاها الزمان الا يعفور صيدا منها فانه يتعين اعرابها بحسب العامل الاول ثم ان كلامه مبني
على ان مانع معنوي لا على عدم جواز تخلل كلام منقطع بين المستثنى والمستثنى منه
كما قيل وان كان مانعا كما صرح به الرضي من تحريرات
الفاضل [illegible] الدين رحمه الله

قال الله تعالى في سورة الحجر قال فما خطبكم ايها المرسلون قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته
قدرنا انها لمن الغابرين قال صاحب الكشاف في الاستثناء الاول انه من قوم فيكون منقطعا لان القوم وصفوا بالاجرام
فبعد الجنسين مختلفين وحينئذ يكون الارسال بمعنى الاهلاك فلا يكون آل لوط مرسلا اليهم بل تحقق الارسال بالقوم
مجرمين فيكونون مخرجين من حكم الارسال وعلى هذا يكون قوله تعالى انا لمنجوهم جاريا مجرى خبر لكن
كأنه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن آل لوط انجيناهم فان قيل اي مانع ان تكون خبرا للكن وايضا من
الضمير في مجرمين حينئذ لا يكون الارسال مخصوصا بمعنى الاهلاك ويكونون داخلين في حكم الارسال كأنه قيل
الى قوم اجرموا كلهم الا آل لوط وحدهم فعلى هذا يكون قوله انا لمنجوهم كلاما مستأنفا كأن ابرهيم
عليه السلام قال لهم فما حال آل لوط فقالوا انا لمنجوهم وعلى اي تقدير من الاتصال والانقطاع لا يجوز
ان يكون الاستثناء الثاني استثناء من الاستثناء الاول بل هو استثناء من الضمير المجرور في قوله لمنجوهم لان
الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وههنا اختلف الحكمان لان الا آل لوط متعلق
بارسلنا او بمجرمين والا امرأته قد تعلق بمنجوهم هذا خلاصة كلامه والدليل الذي ذكره لاختلاف
الحكمين لهم الا ان ينبئك المقدمتين فانه تمام الدليل والا فلا وان القاضي تخالف صاحب الكشاف
في كيفية الاستئناف فان المفهوم من الكشاف انه جواب عن سؤال حال آل لوط فقط كما هو ظاهر قوله
انا لمنجوهم والمفهوم من كلام القاضي انه جواب عن سؤال حال كلا الفريقين فانه لما قالوا انا ارسلنا
الى قوم مجرمين الا آل لوط كأن ابرهيم عليه السلام قال لهم فما حال الفريقين فقالوا انا نهلك
المجرمين وننجي آل لوط واكتفي به لدلالته على الاول وفيه تجويز ان يكون الا امرأته استثناء من آل لوط

اذ الكلام الاستثناء منقطعا او متصلا على تقدير ان يكون جملة انا لمنجوهم معترضة واما على تقدير الاتصال والاستئناف فهو يوافق ما في الكشاف فيلزم ان يمنع اختلاف الحكمين على تقدير الانقطاع وقد عرفت انه وليس صاحب الكشاف انما يكون تاما على تقدير ان يكون المقدمتان صحيحتين فالكلام ليس الا في صحة تينك المقدمتين فالظاهر ان البيضاوي منع المقدمة الاولى وهي ان قوله الا ال لوط متعلق بارسلنا مستندا بان ما ذكره انما هو على مذهب سيبويه واما على مذهب المتأخرين من البصريين فالامر ليس كذلك قال الرضي واما المنقطع فمذهب سيبويه انه ايضا منتصب بما قبل الا من الكلام كما انتصب المتصل به وذكر في الكتاب تحمل الا على معنى لكن وعمل فيه ما قبله كعمل عشرين في الدرهم وما بعد الا عنده مفرد سواء كان متصلا او منقطعا فهو وان لم يكن حرف عطف الا انها كلكن العاطفة للمفرد على المفرد في وقوع المفرد بعدها فلهذا وجب فتح ان الواقعة بعدها نحو قولك زيد غني الا انه شقي والمتأخرون عاملوها بمعنى لكن قالوا انها الناصبة بنفسها نصب لكن للاسماء وخبرها في الاغلب محذوف نحو قولك جاءني القوم الا حمارا اي لكن حمارا لم يجئ قالوا وقد يجئ خبرها ظاهرا نحو قوله تعالى الا قوم يونس لما امنوا كشفنا عنهم وقال الكوفيون الا في الاستثناء المنقطع بمعنى سوى وانتصاب المستثنى بعدها كانتصابه في المتصل وقال الرضي ايضا وتأويل البصريين اولى لان المستثنى المنقطع يلزم مخالفته لما قبله نفيا واثباتا كما في لكن وفي سوى لا يلزم ذلك لانك تقول لي عليك دينار سوى الدينار الفلاني وذلك اذا كان صفة وايضا معنى لكن الاستدراك والمراد بالاستدراك فيها دفع توهم المخاطب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها مع انه ليس بداخل وهذا هو معنى الاستثناء المنقطع بعينه انتهى فعلى هذا يكون الحكم في الا ال لوط على تقدير انقطاع التنجية لو جعلنا الا امرأته استثناء من ال لوط او من الضمير في لمنجوهم لم يختلف الحكمان واما ما يقال من ان الارسال اذا كان بمعنى الاهلاك كان قوله انا لمنجوهم وقوله الا ال لوط في معنى واحد فلا يختلف الحكمان في المآل فيرد عليه ما قاله صاحب الكشف من انه لا بد في الاستثناء من اتحاد الحكم عددا او شخصا هذا مع انه قد تقرر ان الحكم في المستثنى منه في صورة الاستثناء موقوف على الاستثناء فلم يكن قوله الا ال لوط قبل قوله الا امرأته موضع سؤال على ان قوله انا لمنجوهم لا يصلح ان يكون مبينا لحالهم ما لم ينضم اليه الا امرأته فليتأمل فان هذا هو السر في التوقف بين الاستئناف والاعتراض في جواز الاستثناء من الاستثناء وعدمه لكن بقي الاشكال في كلام الكشاف بان فيه اختيار كلام سيبويه او اختيار كلام البصريين اخيرا ولم يظهر لي الى الآن حله

من خطه [illegible]

نجز بحمد الله تعالى والتوفيق اليه

[illegible]

قال القاضي في تفسير قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر وايلاء حرف النفي الشمس للدلالة على انها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها قال المحشي المرحوم لا يخفى عليك خفاء وجه الدلالة الا ان يقال المراد الدلالة من اول الامر على ان يجعل المنفي لكونه ملاك الاعجاز ما ذكر في حيز الا دعاء وانت خبير بما فيه من التكلف هكذا وقع في بعض النسخ وفي بعضها بدل قوله المنفي النفي وبدل قوله الدلالة وتوضيحها ان الدلالة على ما ذكر ليست الا من اول الامر يعني قبل مجيء الخبر فان حق النفي ان يتعلق بالوصف سواء وليه الذات الموصوف او الوصف فههنا سواء قيل لا ينبغي للشمس او لا الشمس ينبغي النفي متعلق بالوصف وهو الانبغاء والتنبيه لكن الظاهر في نفي الانبغاء ان يقال لا ينبغي للشمس فعدل اليه للدلالة قبل مجيء الخبر على ان النفي متعلق لذات الشمس فيفهم من نفي الذات كونها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها فعلى النسخة الاولى يكون قوله على ان يجعل المنفي الخ بيانا لقوله من اول الامر وعلى النسخة الثانية لعل قوله على ان يجعل الخ بيانا للمقدمة الاخرى التي يتوقف تلك الدلالة عليها ايضا وهي ان نفي ذات الشمس يدل على كونها مسخرة والحاصل ان تلك الدلالة تتوقف على شيئين الاول ان يتعلق النفي قبل مجيء الخبر في قوله تعالى لا الشمس بذات الشمس والثاني ان يدل نفي الذات على انها مسخرة فعلى النسخة الاولى قوله من اول الامر اشارة الى الامر الاول وقوله على ان يجعل بيانه وتوصيل له فانه المحتاج اليه واما الامر الثاني فظاهر وعلى النسخة الثانية قوله من اول الامر اشارة الى الامر الاول والثاني الى الثاني هذا ومعنى قوله وايلاء حرف النفي الشمس تقريبه اليه وتقديمه عليه بلا فاصل قال السيد قدس سره في قول الكشاف في ايلاء الريب حرف النفي اي جعله بحيث يلي حرف النفي اي يقرب منه ويعقبه بلا فصل وعلى هذا فقوله ولو اولي الظرف بالرفع ويحتمل النصب على معنى ولو جعل حرف النفي بحيث يلي الظرف اي يقرب منه ويتقدمه بلا فاصل انتهى والحق ان قوله الشمس مفعول اول للايلاء وقوله حرف النفي مفعول ثان له من قولهم وليك اي قرب منك فلما نقل الى باب الافعال جعلوه متعديا الى مفعولين فالاصل ولي الشمس حرف النفي اي وقع بعده بلا فصل فلما نقل صار الفاعل مفعولا اول وزاد مفعول آخر فصار تقديره اولي الشمس حرف النفي اي جعلها واليا منه واقعة بعده بلا فصل ومن ههنا تراهم يقولون المفعول الاول للايلاء يجب ان يكون فيه معنى الفاعلية والمفعول الثاني فيه معنى المفعولية فان قلت فما وجه تقديمه عليه قلت ان المعنى وايلاء حرف النفي الشمس لا ينبغي فهو كقولك ضرب زيدا عمرو لا بكر

للمولى المرحوم عبد الرحيم افندي المفتي

من خط الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور العالم بعلم العلماء ومحا بنوره ظلمة جهل الجهلاء بعد ارسال نبيه سيد الانبياء وجعل منهم اهل التفسير وافقه الفقهاء وخرقهم حتى يكونوا اصلح الصلحاء والصلوة على رسوله المنزل عليه القران الذي تحدى على فصحاء العرب في البديع والبناء وعلى اتباعه الاخذين الاسلام بقوة الجنان ورضي عنهم بانعم الرضوان وبعد فان اخواني ملتمسون كتابة الاوراق ان اتحفتها اهل الروم والشام والعراق ولا يوجد فيها خلل يقتضي الى الفصاحة ويتلالؤ فيها غرة الحجج والفصاحة فاستعنت بالله العلي الاعلى على انه احق بما دل على لطائف المعاني واول واعلم ان الله العزيز العلام بين المرام على وجه تحسين الكلام بان جمع النفوس بالتمام ثم فرق بينهم بما يماثل الاعلام ثم قسم واضاف الى الاشقياء مالهم من عذاب النيران واضاف الى السعداء مالهم من نعيم الجنان بان بين في كلامه القديم مال من يضل عن الطريق المستقيم وعدل من اطاعه اتباعا عن الوعيد بعضهم في اول الامر وبعضهم في الآخر عن النار بعيد فقال عز من قائل **قوله** يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي وسعيد قوله تعالى يوم يأت الجزاء او اليوم مرجح لتفسير الفاعل بلفظ الجزاء دون العذاب كما قال الله تعالى وانذر الناس يوم يأتيهم العذاب الا بعمومه والمقصود هنا العموم لان العذاب انما يأتي الكفار والعصاة واهل الموقف بعضهم الكفار والعصاة وبعضهم المؤمنون والتقاة فذكر الجزاء او وقوع البعث الموقفين او المراد بالجزاء جزاء الكفار والعصاة خاصة وهو العذاب عبر به للقرينة المخصصة وهي ما يفهم من قوله تعالى يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه من اضطراب اهل الموقف حتى لا يقدرون التكلم

من شدة وهذا ترجيح الاعم المقيد بالخارج على الاخص الدال على ما بالمارج قوله او اليوم يعني الفاعل المقدر اليوم لقوله تعالى هل ينظرون الا ان تاتيهم الساعة بغتة الاية والمراد من الساعة اليوم الموعود وانما عبر بها لانها في اخر ساعة ايام الدنيا قوله تعالى ان يوم بمعنى حين ان فسر الفاعل بالجزاء فالامر ظاهر بما نقول وان فسر باليوم فالمراد من اليوم الآتي يوم كامل من ايام الاخرة ومن اليوم الاتي فيه بمعنى حين فالمعنى حين يأت اليوم لا تكلم نفس والخبر المتواتر في سرعة المحاسبة ولا يجوز ان يراد من اليوم الاتي فيه يوم كامل من ايام الاخرة لانه ان اريد يوم كامل لا يجوز ان يوجد عدم التكلم في ذلك اليوم في جميع اجزائه او انه يوجد في وقت منه او فاته وان وجد في جميع اجزائه لزم عدم تكلم الاتقياء الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الا باذنه وهو نوع تعب في يوم مقداره كالف سنة مما تعدون فتعين ان يوجد عدم التكلم في وقت من الاوقات وهذا مراد من قوله تعالى ان يوم بمعنى حين او الله عز وجل اي فاعل يأت الله تعالى لقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام على تقدير المضاف وهو امر فالمعنى الان يأتيهم امر الله وانما ذكر الاتيان بمعنى الظهور لاشتراكهما في معنى الحضور حين العدم فالاستعارة تصريحية تبعية في الفعل استعارة الاتيان للظهور اصلية ومدار القرينة على الفاعل لان اليوم او الجزاء او امر الله ليس الاتيان حاله وقراء ابن عاصم وعامر وحمزة احتراز عن القراء الباقين لان التخصيص باسمائهم الاعلام يدل على خصوصهم من مذهبه واما على مذهب ابي حنيفة رح فذكر الشيء لا ينافي ما عداه **قوله** يأت بحذف الياء اجتزاء عنها اي اكتفاء عن الياء بالكسرة وانما قرا هؤلاء بحذف الياء اكتفاء عن الياء بالكسر لاجتماع الكسرات على ثبوت الياء لئلا يقع ثقل على النطق من ثم ضعف **قوله** لا تكلم نفس هذه قضية وقتية لانه سلب فيها المحمول وهو التكلم عن جميع افراد الموضوع وهو النفس العام في سياق النفي في وقت معين واذا سلب المحمول عن جميع افراد الموضوع في وقت معين يكونه

الفضة وفيه لا ينافي ثبوت المحمول للموضوع في سائر الاوقات من غير ذلك الوقت
والتكلم في سائر الاوقات منصوص عليه بقوله تعالى وقالوا ربنا اخرجنا منها فان
عدنا فانا ظالمون وبقوله تعالى فيقال الضعفاء للذين استكبروا والآية الآيات الواردة
في تكلم الكفار والمؤمنين يوم القيامة اكثر من ان تحصى لا يقال المراد من قولهم والله اعلم
لانا نقول هو خلاف ما ظهر من النظم **قوله** بما ينفع وينجي اي لا تكلم بما ينفع وينجي وانما قال
وينجي بعد قوله بما ينفع مع انه يتناول الانجا لان الانجا نفع محض ليشار على تناوله
من نفع الانجا او المراد من قوله بما ينفع ما ينفع لنفسه ومن قوله ينجي ما ينفع لغيره
كالشفاعة **قوله** من جواب او شفاعة بيانه لما في قوله بما ينفع فالمعنى لا تكلم نفس
بجواب اذا اخذت من نفسه ولا بشفاعة اذا اخذ من احب شفاعته والمراد
من النفس ما ذات الشيء وحقيقته وتنكيرها في سياق النفي للعموم لان النكرة
في سياق النفي تعم وانما افرد ليتناول كل فرد من افراد الانس والجن والملك
لان نفي المفرد اشمل من نفي الجمع كما اذا قال لا رجل في الدار لا يحتمل عند السامع
ان يكون فيها رجل من الرجال بخلاف ما اذا قيل لا رجال في الدار لانه يحتمل عنده
ان يكون رجل او رجلان فيها وذلك ان المفرد النكرة المنفية انما تدل على الحقيقة
على الافراد المنفية والجمع المنفي على الجماعات المنفية وكذلك دل المفرد النكرة المنفية
على الجماعة المنفية بالالتزام والمراد هنا نفي التكلم المضاف الى فرد عام لكل فرد فرد
ويلزم منه نفي التكلم المضاف الى جماعة لان الجماعة افراد مجتمعة من امثال فرد ونفي التكلم
المضاف الى فرد عام شمل المضاف اليه ويلزم منه نفي جميع التكلم سواء كانه
فردا او جماعة **قوله** وهو الناصب للظرف ان لا تكلم ناصب للظرف وهو يوم
وهو مع ما عمل فيه في محل الرفع بانه يقع فاعلا لخبر الجملة الواقعة حالا عن الضمير المنصوب
المقدر بعد الاسم نؤخره فتقدير الكلام وما نؤخره لوقت من الاوقات الا نؤخره
لانتهاء اجل معدود وحقه ان يخبر يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه ويحتمل ان يكون
في محل الجر على البدلية عن انتهاء فتقدير الكلام وما نؤخره الا لانتهاء اجل معلوم

يوم يأت لا تكلم نفس **قوله** ويحتمل نصبه باضمار اذكر بان يكون يوم مفعولا به
واذكر مع ما عمل فيه جملة مستانفة سيقت لبيان شدة اليوم الذي يعني يكون
لانه الاول مذكر يدل على مغايرته سائر الاحيان ويحتمل ان يكون في محل الرفع
بانه يقع فاعل خبر الجملة الواقعة حالا عن ضمير نؤخر فتقدير الكلام نؤخره لاجل
معدود وحقه ان يقال اذكر يوم يأت فعلى هذين التقديرين لا يكون
يوم ظرفا للا تكلم والا يلزم ان يكون معمولا للعاملين مختلفين مقتضي احدهما
غير مقتضي الاخر وجملة لا تكلم صفة يوم مع الجار والمجرور المقدرين وعائد فيه
فتقدير الكلام اذكر يوم يأت الذي لا تكلم فيه نفس وبالانتهاء المحذوف
ان يحتمل نصب الظرف بالانتهاء المحذوف المضاف الى الاجل في قوله تعالى وما نؤخره
الا لاجل معدود اي لانتهاء اجل معدود **قوله** الا باذنه اي باذن الله وهذا الاستثناء
يسمى استثناء مفرغا عند اهل المعاني وكلاما غير موجب ناقصا عند اهل النحو
والمستثنى منه محذوف والنفي متوجه اليه وهو متناول للمستثنى والمعنى لا تكلم نفس
تكلما نافعا بسبب شيء من الاشيا الا باذن الله فالاستثناء متصل او هو غير
متناول للمستثنى والمعنى لا تكلم نفس باعتذار من عندها الا باذن الله فالاستثناء
منقطع وهذا قصر الكلام النافع على التكلم باذن الله **قوله** كقوله ان هذا كقوله تعالى
لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن هذا في موقف ان التكلم المدلول عليه بها نفي الآيتين
في موقف او دا بين الآيتين في حق التكلم في موقف وقوله تعالى هذا يوم لا ينطقون
ولا يؤذن لهم فيعتذرون في حق عدم التكلم في موقف اخر فلا تناقض لعدم
اتحاد وحدة المكان **قوله** او الماذون فيه هي الجوابات الحق والممنوع عنه
الاعذار الباطلة يعني لا تناقض بين الآيتين الدالتين احديهما على اذن التكلم
والاخرى منهما على عدم الاذن لعدم اتحاد وحدة المضاف اليه لان المعنى يؤذن
لنفس في تكلم الحق ولا يؤذن لها في تكلم الباطل قيل ان الجواب الاول يشعر
ان التكلم النافع يوجد في موقف ولا يوجد في موقف اخر وهذا موافق بنظم

من تغيره مما ينفع وينجي في قوله تعالى لا تكلم والجواب الثاني منع ان التكلم بالاذن
ان كان حقا يوجد في جميع المواقف وان كان باطلا لا يوجد في جميع المواقف
لانه قال او المأذون فيه هي الجوابات الحقة والممنوع عنه الاعذار الباطلة
بغير تقييد بموقف والمنطوق على تقديره في قوله تعالى لا تكلم نفس بقوله لا تكلم
مما ينفع وينجي ان التكلم النافع والمنجي لا يكون الا بالاذن والمفهوم المخالف
ان التكلم بما لا ينفع ولا ينجي يكون باذن الله وبغير اذنه والمصنف من القائلين
والجواب الثاني غير موافق بالمفهوم لانه جعل الاعذار الباطلة مما منع عنه
وايضا انه المقصود عن الاذن النافع وايضا يفهم من التقدير المذكور ان الممنوع
والمأذون التكلم النافع والمنجي قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد والفا
ههنا داخل على ما يفصل به الاجمال في قوله تعالى لا تكلم نفس من احوال النفس
وذلك انه المخبر اذا اخبر عن احوال الشر الموبقة والمنجية في محل ان السامع
يبذل نفسه في السمع كمال البذل ولا يريد الا الاصغاء والبهاء وهو عالم بان
السامع اخذ النافع وامسك عن الضار ويريد النفع لما دراعيا ان يخبر
وهو كريم فالاخبار عن البعض والسكوت عن الاخر لا يليق بكرمه فههنا لما اخبر
الله تعالى عن عدم تكلم النفوس في ذلك اليوم توجه اليه السامعون بالاصغاء
لانهم لما سمعوا اشتد عجبا من غفل عنه يقع في خطر عظيما ولا يقدرون على ان يتكلموا
اذ انهم ينتظرون لما ذكر امثال ذلك الحال حتى ظهرت واخذوا ما يليق
بالاخذ وامسكوا عما يليق بالامساك فانه سبحانه رحيم يرحم عباده ويريد النفع
كما ذكرنا وهو قادر على ان يخبر عن الاحوال الموبقة والمنجية ويفصل ما اجمله في قوله تعالى
لا تكلم نفس بان المهلكين من اي صنف من اصناف النفوس وباي صفة يتصف
من الاوصاف الموبقة وان الفائزين باي صنف يتخلصون عن الهلاك
وبه يظهرون الفوز بنعمة من نعم الله تعالى حتى يتنبه السامعون ويحترزون عن ان يكونوا
من الصنف الهالك ويرغبون في ان يكونوا من الصنف الفائز ولعل السر

في

في دخول الفاء على ما فصل به الاجمال ان الاجمال فيما قبله سبب للتفصيل
فيما بعده ولما ذكرنا من ان الاخبار من الكريم في محل احتياج السامع عن البعض
والسكوت عن الاخر لا يليق بكرمه ومن الجارة للتبعيض لان الملائكة
داخلون في النفوس وخارجون من الشقي والسعيد المذكورين ولا بد خلوه
في سعيد لانه المراد منه سعداء ما عداهم واما الذين سعدوا ففي الجنة
فالاشقياء والسعيد المذكورين بعض النفوس من اهل الموقف الذين
لا يتكلمون الا باذنه ويحتمل ان يكون للتبيين والجار مع المجرور
في محل الخبر وشقي مبتدأ وهو مؤخر فالمعنى فمن اهل الموقف الذين لا يتكلمون
الا باذن الله تعالى شقي وسعيد فانه تعالى قادر على جزائهما كما يقدر
على اذهاب التكلم النفوس اللاتي هما داخلان فيهن فجزاء الذين شقوا
الخلود في النار وجزاء الذين سعدوا الخلود في الجنة وانما قدم الخبر
ليتعرف المبتدأ ولو قيل شقي وسعيد منهم لا يعرف السامع حين استماعه
شقيا وسعيدا قبل استماعه الجار والمجرور من اي جنس هذا القدر
يحتمل كون الشقي والسعيد مخبرا عنهما والسر هذا في تقديم الخبر على المبتدأ
المنكر وهما قد يستعملان في الفاعل والمفعول للمبالغة وغير المبالغة والقائل
بانهما صفتان مشبهتان فعيل والمنكر على ان صيغتهما صيغة الصفة
المشبهة كثير بان قالوا ان صيغتها اوزان معدودة معلومة بغير صيغتها
فان قيل انه حملا على المبالغة فالمتصف بالشقاوة المبالغة المنافق والكفار
وبالسعادة المبالغة المؤمن الكامل والابرار فالذين بينهما لا يتصفون
بهذه الشقاوة والسعادة لانهم عصاة المؤمنين لا تكون الشقاوة و
السعادة فيهم بالمبالغة ثم يخرجون من التقسيم فانه حملا على غير المبالغة
فالكفار والابرار لا يتصفون بهذه الشقاوة والسعادة لان شقاوة
الكفار مبالغة وسعادة الابرار كذلك فلا يدخلون في التقسيم قلنا

المراد بهما بيان نوع الاشقياء والسعداء بغير ارادة المبالغة وغير المبالغة
فالاصناف تحت النوع بينه بتبيين النوع وعلى هذا يدل بيان جزائهم بعد
التقسيم **قوله** وجبت له النار بمقتضى الوعيد فان قلت كان المراد
بالشقي ما يعم الكافر والمسلم العاصي فما معنى قول المص الشقي وجبت له النار مع انه النار
لا تجب لكل المسلم العاصي لان بعضهم لا يدخل النار بكرم الله تعالى واحسانه وان
كان من اصحاب الكبيرة الذين ماتوا بلا توبة على المذهب الاصح قلنا وجبت
لهم النار بمقتضى الوعيد واما عدم دخولهم النار كان بكرم الله تعالى وخلف وعيده
وخلف الله عن الوعيد كرم منه تعالى والى هذا اشار المص بمقتضى الوعيد اي وجبت
النار للمسلمين العاصين بمقتضى الوعيد واما بالنظر الى كرمه لا تجب لهم النار
قوله وسعيد وجبت له الجنة بموجب الوعد فان قلت ان الاعمال
لا توجب دخول الجنة فاي سبب يجب للسعيد الجنة قلنا بموجب الوعد لانه
الله تعالى وعد وعدا حقا لا يخلف وعده فوعده تعالى يوجب للسعيد الجنة لا
متناع خلف وعده لكرمه وقدرته لان اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون وانما قال في الشقي وجبت له النار بمقتضى الوعيد وقال في السعيد
بموجب الوعد ولم يجعل على العكس لان ما يناسب الوعيد الاقتضاء و
ما يناسب الوعد الايجاب لان الاقتضاء يوجد بدون الاستلزام كاقتضاء
النار الاحتراق لانه استلزام شرطا بسبب ولا مانع وبعدم السبب
المانع ووجود يخلف المقتضى عن المقتضي كاستلزام النار مثلا احتراق الشيء
بسبب التلاقي وعدم المانع فبعدم التلاقي ووجود المانع يخلف احتراق الشيء
عن النار فكذلك يستلزم وعيد الله وجوب النار للاشقياء بالغضب و
عدم الكرم منه وبعدم الغضب ووجود الكرم يخلف وجوب النار لهم عند
الوعيد والايجاب استلزام شرطا بحيث لا يتخلف المستلزم عن المستلزم بانه
يترتب على المستلزم زمان وجوده كترتب وجود النهار على طلوع الشمس

زمان

زمان طلوعها ولا يترتب زمان وجوده بل يتأخر ترتبه كما يجي فيه **قوله** والضمير
لاهل الموقف اي الضمير في منهم لاهل الموقف ولم يجز للنفس مع ان المراد منها
معنى الجمع لان النفس مفرد والضمير ضمير جمع فلا يكون للمفرد فان قيل لا يصح ارجاع
الضمير الى اللفظ وانما يصح ان يرجع الى المعنى مثلا اذا رجع الضمير ههنا الى الناس
وقيل منهم اي من لفظ الناس شقي لا يصح بوجه من الوجوه وقد ثبت صحة ارجاع
الضمير الى المعنى فقط فمعنى النفس ههنا العموم في سياق النفي فاي مانع يمنع
ارجاع الضمير الى النفس قلنا ان المانع عدم المطابقة من حيث اللفظ وان كانت
من حيث المعنى مطابقا لان اهل اللغة يعتبرون في ارجاع الضمير مطابقة اللفظ
والمعنى فتعين كونه لاهل الموقف وهو مدلول عليه بالنفس العامة لان كون المرجع
في اللفظ موجودا غير لازم في ارجاع الضمير بل يكفي وجوده في التقدير او في الكلام اليه
اشار بقوله وان لم يذكر **قوله** لانه معلوم مدلول عليه بقوله لا تكلم نفس اعلم ان
شرط ارجاع الضمير كون المرجع مدلولا عليه ومعلوما عند السامع لان المراد بالارجاع
الاعلام للسامع حال المرجع فلا بد للسامع من العلم بذلك الحال قبل العلم بالحال حتى لا يتردد
بان يقول اي شيء صاحب الحال وقد يقال ان قوله مدلول عليه يغني عن قوله معلوم
لان ما يكون مدلولا عليه يكون معلوما فاي حاجة توجب ذكر قوله معلوم واجاب
بان يقال كون المعنى مدلولا عليه بلفظ مسموع حيث علم بالقرينة ولقائل ان يقول
كون المعنى معلوما بالقرينة انما يكون بدلالة القرينة عليه فلا يخلو المعنى من ان يكون مدلولا
عليه حين كونه معلوما عند السامع وان لم يكن بلفظ مسموع والمراد بالدلالة ههنا
دلالة المطابقة لان لا تكلم نفس انما تدل بالحقيقة والتمام على النفوس الغير المتكلمين
وهم اهل الموقف ولكن ههنا لا بد من قرينة تدل على كونهم اهل الموقف والقرينة
ما تقدم وما تأخر من الاية **قوله** او للناس اي او الضمير في منهم للناس المذكور في
سياق الاية في قوله تعالى ذلك يوم مجموع له الناس فان قيل لم قدم ذكره ما يكون
معلوما بالدلالة وهو اهل الموقف على ما يكون معلوما بالنطق وهو الناس قلنا

يعود الضمير مما يكون معلوما بالدلالة والمرجع المدلول القريب مرجح على المرجع
المنطوق البعيد لجواز ذهول السامع عن ذكر البعيد **قوله** فاما الذين
شقوا والفا سببية لما يقتضيه التفصيل من الاجمال فيما سبق واما ههنا
من الادوات الداخلة على ما يفصل الاجمال وما قيل ان اما لتفصيل
ما اجمل يجوز الا ان تفصيل الاجمال انما يكون بما ذكر بعده بالانها وانما عرف
المسند اليه بالموصول دون سائر المعارف لاحضاره في ذهن المخاطب
بحالة المختصة المعلومة عنده حتى يعلم المخاطب ان الخبر مما يناسب حال
المسند اليه وهذا معنى قول اهل المعاني تعريف المسند اليه بالموصول للايماء
الى وجه بناء الخبر لانه ان عرف المسند اليه بغير الموصول ويحكم بخبر المخاطب
ويقول من اي وجه يستحق المسند اليه بهذا الخبر فاذا عرف بالموصول تعين وجه
بناء الخبر وايراد الصلة بالفعلية الماضية دون الاسمية لتجدد شقاوتهم الماضية
في الحيوة الدنيا بان يثبتوا على الكفر لدلالة قوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما
على ان بقاء الكفار على الحيوة يزيد اثامهم لا تزداد اثامهم الا بازدياد اسبابها
والاسباب شقاوتهم المتجددة بتجدد الازمنة هذا على تقدير اسناد
الشقاوة اليهم بالنسبة الى الكفرة واما بالنسبة الى سائر اعمالهم الخبيثة المتجددة
بتجدد المباشرة فتجدد شقاوتهم ظاهر وقيل المراد بالشقاوة المتجددة
تنفرهم وتهودهم وتمجسهم وغير ذلك من انواع الكفر لان هذه الشقاوة
تحدث فيهم حين ارتهانهم على قول وحين بلوغ على قول والاعمال الخبيثة من
فساق الموحدين والله اعلم بالصواب قيل ان صيغة الماضي ههنا انما تدل على
الشقاوة الماضية قبل اخبار الله تعالى ورسوله بهذا الخبر وبناء الخبر ههنا لا يكون
الا على تلك الشقاوة الماضية وذلك باي عنوان يصح بناؤه على الشقاوة الحالية
والمستقبلة واجيب بان ههنا ما يكتم من البيان المذكور وهو ان يقال ان في الاية
تاويلا والله اعلم بالصواب وذلك ان يقال فاما الذين سبقت لهم الشقاوة

من اهل الموقف وهم لا يغفر لهم لكفرهم ولا خذ الله بحق اباهم بعد الله فهم في النار
لان التقسيم مما يفرده من اهل الموقف وهو شقي فان قلت لم لا يقدم ذكر
المسند ههنا لبيان ان الذين شقوا لا يكونون الا في النار قلت ان المحل
ليس محل الاختصار لان عصاة المومنين داخلون في المسند اليه لا يكون لهم
الاختصاص بالنار بل لا يكون الاختصاص للكفار ايضا على قول البعض وهو ان
الكفار يخرجون من النار ويدخلون في الزمهرير احيانا ولو سلمنا اختصاصهم
بالنار لا يجوز تقديم المسند ههنا ايضا للاختصاص لدخول عصاة المومنين
في المسند اليه ولا احتياج الى التقديم لبيان اختصاص الكفار بالنار لنبيه من قوله تعالى
خالدين فيها ما دامت السموات والارض الاية مع ان تقديم المسند اليه
اصل ولا مقتضي للعدول عن ذلك الاصل ههنا بل انسب للتقسيم وان في تقديمه
مع صفة المعلومة عند المخاطب تنبيها في اول الامر على ان الخبر المبني عليه يكون
على جهة صفة ولو اخر فات هذا التنبيه وان تقديمه يشعر قصر المسند اليه على المسند
لان المعنى لا يكون في النار الا الذين شقوا ففي النار ايراد المسند بالظرف
لبيان المكان للمسند اليه الاختصار من القول يفوجب لهم النار او لكانوا في النار
او غير ذلك مما يكون متعلق الظرف فيه مذكورا والفاء الاما يلا فيهما من معنى
المجازات لقيامهما مقام مهما يكن **قوله** لهم ثم قوله لهم فيها زفير مع ما عمل فيه جملة
ظرفية مستقرة لان الفاعل المقدر فيها من الافعال العامة وهو متضمن فيها او زفير
مبتدا والظرف المقدم عليه خبره وهو فيها وهو مع خبره في محل الرفع
فاعل الظرف المقدم عليهما وهو لهم لانه يعتمد على ذي الحال لانه حال عن ضمير
الجمع المستكن في الظرف الذي هو مسند الموصول لا من الواو والصلة لفساد المعنى
اللهم الا ان يقال انهم شقوا في النار ايضا لتجدد شقاوتهم من اول الارتهان او اول
البلوغ الى غير النهاية **قوله** وفيها زفير اي في النار جملة ظرفية مستقرة وهي خبر زفير
قدمت عليه لان المبتدا نكرة وللدلالة على ان لهم زفير في النار لا في الموقف

والقبر بل لهم منها حساب وعذاب سوء الذفير قوله وشهيق معطوف
على قوله زفير واعلم ان الله قد رعى وجه تحسين الكلام لعدم رعاية الالفاظ
لتعيين المرام والجمع بين المعنيين المتضادين من نوع واحد من الكلمات
من اسمين واورد كلامه المبين على طريق الموازنة لاهل اليقين بعد الجمع
في محل التقسيم والتفريح باوزان الشقي والسعيد والزفير والشهيق
الزفير اخراج النفس والشهيق رده فان قلت يلزم من تعبير تنفس اهل النار
بهذا ان يقال في الفرق بين تنفس اهل النار وبين تنفس اهل الجنة لان تنفس
اهل الجنة ايضا اخراج النفس والرد قلنا لا يلزم لان تنفس اهل النار اخراج
النفس المرفوق خناجرهم بلا مدهم اياه الى الخارج بالتمام حتى ينتشر ويتبدل
بغيره من الرياح فيحصل الترويح من الارتياح بخلاف تنفس اهل الجنة وحقيقة
الزفير اخراج النفس بذلك الالم والشهيق رد ذلك النفس الغير المخرج
بالتمام وعلى هذا يدل قول المصنف فيما بعد والخصر روحه ومن قال ان المناسب
ههنا في التعبير ان يقال ادخال النفس مقام رد النفس لرعاية وجه تحسين
الكلام بالجمع بين المعنيين المتضادين فقد وقع في ورطة بطلت تزيين العبارة
ولا تخرج منها الا بزوال العقل وبقاء الحرارة لان الادخال بعد الاخراج بالتمام
ولا يكون خروج النفس ههنا بالتمام وحقيقة الزفير والشهيق صراخ مماثل
بصوت الحمار وانما عبر المصنف من الصراخ اخراج النفس ورده مجازا ويدل
عليه قوله بغمهم والصراخ ملزوم لذلك الاخراج والرد ولا دلالة على عدم
ارادته ههنا مجاز الانتقال من اخراج النفس ورده اليه او استعمالهما في الصدا
الرفيع في اول النهوق وآخره حقيقة وفي تنفس اهل النار استعارة بالكناية
بان شبه في النفس تنفس اهل وهو اخراج النفس ورده بصراخ الحمار واثبت
ما لزمه وهو الزفير والشهيق للتشبيه في النفس بكنيه واثبات الزفير والشهيق
تخييلية ووجه الشبه الانكر به قوله واستعمالها في اول النهوق واخره هذا

اشارة

اشارة الى انهما في اول النهوق وآخره حقيقة لانه تعرض لاستعمالهما بلا تبع وجه
فاذا كان فيه هذا حقيقة كان استعمالها ههنا في تنفس اهل النار استعارة
كما بيناه انفا قوله والمراد بهما الدلالة على شدة كربهم اشارة الى ان المراد بالزفير والشهيق
ليس اخراج النفس المعتاد ورده كما ذكرنا بل الدلالة على شدة كربهم في اخراج
النفس ورده على ان يكون حقيقة الزفير والشهيق المعنى الاول المستعمل
فيهم لا في غيرهم مرادا وهو اخراج النفس المرفوق الحنجرة بلا مد الى الخارج بالتمام
ورده والكرب الشديد لازم لهذا ودلالة الزفير والشهيق مرادا بهما اخراج
النفس ورده على الكرب الشديد دلالة الملزوم على لازمه البين بمعنى الاخص
ودلالة التزامية قوله وغمهم ان المراد بالزفير والشهيق الدلالة على شدة غمهم على
ان يكون حقيقة الزفير والشهيق صوتا مثل صوت الحمار والله تعالى ذكر ههنا
صداهم المماثل بصدا الحمار في الانكر به ليدل على شدة غمهم لان الصدا الشديد
في المكان الضيق انما يظهر من الغم الشديد قوله وتشبيه حالهم بمن استولت
الحرارة على قلبه وانحصر روحه وهو معطوف على الدلالة اي المراد ههنا بالزفير
والشهيق تشبيه حال العصاة في النار بهذا اشارة الى ان يكون المراد بالزفير و
والشهيق في الحقيقة المعنى الاول المستعمل في غير حال اهل النار الا انهما استعملا
ههنا في حال اهل النار لتشبيه حالهم بحال من غلبت الحرارة على قلبه فيتتابع
النفس بحيث يقع المؤخر كان المقدم ولا يبع الحلقوم اياه فانحصر روحه
فصعق على ظهره ويشخص بصره ولم يتحرك لزوال عقله وقدرته على التحرك
على طريق الاستعارة التصريحية لان المذكور طرف المشبه به والقرينة على انه
استعارة الطرف المقدم وهو فيهما قوله او تشبيه صراخهم باصوات الحمير
هذا بناء على ان استعمال الزفير والشهيق في اول النهوق وآخره بالحقيقة وفي
صراخ اهل النار في النار مجاز من قبيل الاستعارة المكنية والتخييلية بان شبه
صراخ اهل النار بصراخ الحمار واثبت ما يلازم صراخ الحمار وهو الزفير والشهيق

في التشبيه وهو صراخ اهل النار فتشبيه صراخ اهل النار بصراخ الحمار بكثيره وانتهاء
ما يلازم صراخ الحمار وهو الزفير والشهيق تخييله واعلم ان المص فسر الزفير
والشهيق باخراج النفس ورده وجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
في ذلك التفسير ثم قسم بان اضاف الى المعنى الحقيقي الاول الدلالة على شدة
الكرب والى المعنى الحقيقي الثاني الدلالة على شدة الغم والى المعنى المجازي تشبيه
حال اهل النار بان قال والمراد بهما الدلالة على شدة كربهم وغمهم وتشبيه حالهم
ولذلك لم يأت باو مقام الواو في قوله وتشبيه حالهم بخلاف قوله او تشبيه
صراخهم لانه لم يكن معهما تحت حكم واحد بل هو في تحت حكم اخر وقرى شقوا
بالضم اي بضم الشين والواو للعطف اي قرى قراءة مشهورة على البناء للفاعل
وقرى قراءة غير مشهورة بضم الشين على البناء للمفعول وانما لم يذكر اسم القارى
اما لكونه مجهولا لا يعرف منه اسم ولا رسم الا القراءة واما لكونه ممن اختلف في اسمه
ولم يتعين واما لضعفها لمخالفتها لغة العرب وانما قراه من قرا على البناء للمفعول
مع انه من اشال هذا غير جائز لتضمين معنى اشقى او ما قيل من انه مجهول عن نقيضه
الذي هو سعد ولان سعد ايضا مبني للفاعل والمفعول وكذا هذا ليس بشيء لان
حمل الشيء على نقيضه بدون تضمين معنى اشقى فاسد غير ملتفت اليه قوله
خالدين فيها ما دامت السموات والارض من الخلود بمعنى الثبات المديد
سواء كان له انتهاء الى وقت من الاوقات او لم يكن ولم يكن وضعه للتأبيد
والا يلزم ان يكون التقييد بالتأبيد في قوله تعالى خالدين فيها ابدا لغوا ولم يكن
للثبات المديد المنقطع والا يقتضي استعماله فيما لا انقطاع في ثباته كقوله تعالى
ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون اذ يكون مشتركا او مجازا ولا ينقل
من السلف كون الخلود مشتركا ولان يكون مجازا اظهر لانه قد يستعمل ويراد به
التأبيد كما في الاية المذكورة ويستعمل ويراد به الثبات المديد المنقطع كما في قوله
وقف مخلد وظهر ان تقييد المتكلم الخلود بالتأبيد فيما يراد به التأبيد

انما

انما يكون لقطع احتمال الثبات المديد المنقطع عند السامع الجاهل بالتأبيد
وما يدل على معنى التأبيد قد يكون باستعمال العرب ابا لكقولهم ما قام ثبير
وما لاح كوكب وفيما نحن بصدده المراد من الخلود التأبيد فقيد بما يدل على
التأبيد وهو ما كانت العرب يعبرون به عن التأبيد وذلك قوله تعالى ما دامت
السموات والارض لقطع احتمال ارادة الثبات المديد المنقطع ولا يكون
من قبيل التعدية وهي لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد بها البعيد بقرينة
حقيقة لان الخلود له معنى واحد وهو الثبات المديد المحتمل للتأبيد والمنقطع
ومن قال ان الاية من قبيل التورية لان الخلود له معنيان احدهما التأبيد والاخر
الانقطاع ويراد منها البعيد وهو التأبيد بقرينة ما دامت السموات والارض
وهو مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى حيث كان لاستوى معنيان احدهما
الاستيلاء والاخر الاستقرار والمراد منها البعيد وهو الاستيلاء لقرينة دالة عليه
وهي تعدية بعلى فقد وقع في القول ضلال وجدته في السمع كلال لانا نقول
اولا ان الخلود لا يدل الا على الثبات المديد والثبات المديد يحتمل للمعنيين
على السوية ولا يعتبر منهما القرب والبعد كالحيوان مثلا لا يدل الا على جسم
نام حساس متحرك بالارادة وهذا المعنى يحتمل الانسان والفرس والبقر وغير
ذلك على السوية ولا يعتبر فيها القرب والبعد وثانيا ان استوى انما تدل على
الاستيلاء والاستقرار بوصفين متعددين وهو مشترك والخلود عام فلا يجوز
تمثيل العام قوله ليس لارتباط دوامهم في النار بدوامهما هذا جواب منع مقدر
وهو ان يقال ان توقيت دوام اهل النار في النار باوقات دوام السموات
والارض يدل على ارتباط دوام اهل النار فيها بدوام السموات والارض لانه
كان دوامهما ابدا كان دوامهم في النار ابدا وانه لو كان منقطعا كان منقطعا
لكن دوام السموات والارض منقطع لانها اوقات ودوامها منقطع بدلالة
النصوص وتوقيت الشيء بوقت منقطع يدل على انقطاع ذلك الشيء

مثلا اذا قلت انا قائم في بابك ما دامت الشمس في الافق كان المقدر كلما كانت
الشمس بالافق دائما فقيامي في بابك دائم فيحكم فيها بلزوم دوام القيام
على تقدير دوام الشمس في الافق وانها تدل على قيامك في الليل لانك
عينت وقت قيامك عين وقت دوام الشمس في الافق فارتباط دوام
قيامك في الباب بدوام الشمس في الافق بان جعلت في الوقت الواحد
بان يكون ذلك الوقت الواحد وقتا لهما وما نحن فيه كذلك لان الله تعالى جعل
عين وقت دوام اهل النار في النار اوقات دوام السموات والارض
بان جعل اوقات دوام اهل النار فيها عين اوقات دوامها فارتباط دوام
اهل النار فيها بدوامها في اوقات واحدة بان جعل تلك الاوقات اوقاتا لهما
فاجاب المص بقوله ليس الارتباط دوامهم في النار بدوامها ليس الا بجعل
اوقات دوامهم في النار الاوقات المخصوصة الغير المنفكة عن دوام السموات والارض
ارتباط دوام اهل النار في النار بدوام السموات والارض حتى يستلزم دوامهم
في النار دوامها في تلك الاوقات بحيث يلزم عدمه عند عدمه قوله
فان النصوص دالة على تأبيد دوامهم وانقطاع دوامها هذا بيان على عدم ارتباط
دوامهم في النار بدوامها بان بين ان الدوامين مختلفين بالتأبيد والانقطاع
وان المؤبد لا يرتبط بالمنقطع بحيث يلزم وجود المنقطع للوجود المؤبد والقضية
لا تكون بيانا للزوم المقدم للتالي بالاجمال في الحقيقة ان توقيت دوام اهل النار
باوقات دوام السموات والارض والارتباط بدوامها بالاستلزام هذا خلف
فان النصوص دالة على تأبيد دوامهم وانقطاع دوامها فظهر عدم استلزام دوامهم
دوام السموات والارض وعدم ارتباط دوامهم بدوامها بل يوجد دوامهم بدون
دوامها في اوقات اخر بخلاف دوام السموات والارض فانه لا يوجد في غير تلك
الاوقات فحينئذ لا توجد الملازمة بين دوامهم ودوامها فلا يحصل الارتباط والنصوص الدالة
على تأبيد دوامهم في النار قوله تعالى ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم

طريقا

طريقا الا طريق جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ان الذين كذبوا باياتنا واستكبروا
عنها لا تفتح لهم ابواب السموات ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط
وقوله تعالى وما هم بخارجين من النار وغير ذلك من النصوص وما يدل على الانقطاع
دوام السموات والارض قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات
وغير ذلك من الاحاديث الدالة على تبدل السموات والارض يوم القيامة
بل التعبير عن التأبيد والمبالغة بل لعطف التعبير على الارتباط وللاضراب
عن المعطوف وصرف الحكم الى المعطوف وهو تقييد الخلود بدوام السموات
والارض على صورة لزوم المقدم للتالي مع السكوت عن ثبوته وانتفائه عن المعطوف عليه
هذا على مذهب الجمهور واما على مذهب ابن الحاجب فيقتضي قطع الحكم عن المعطوف عليه
والمختار عند المص مذهب ابن الحاجب والمعنى ههنا تقييد الخلود بدوامهما ليس
للارتباط اصلا بل للتعبير عن التأبيد والمبالغة واعلم ان المص لم يكتف بقوله بل التعبير
عن التأبيد بل قال بعده والمبالغة لجواب سؤال مقدر ناشئ من قوله بل التعبير
عن التأبيد وهو ان يقال اي حاجة الى تقييد الخلود بدوام السموات والارض للتعبير
عن التأبيد وقد حصل التعبير عن التأبيد بقوله تعالى خالدين فيها وغير ذلك كما حصل
في قوله تعالى اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى لهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها
خالدون وغير ذلك مما يعبر به عن التأبيد من لفظ الخلود وفي نظم القرآن لان معنى
الخلود الثبات المديد سواء اعتبر فيه معنى التأبيد او لم يعتبر لما ذكرنا وترجح ارادة معنى
التأبيد ههنا مجازا اشار الى معنى التأبيد واجاب بقوله والمبالغة يعني قد يحصل التعبير
عن التأبيد بلفظ الخلود بغير تقييد بما يدل على التأبيد وما نحن فيه كذلك لكن بالتقييد
قد يحصل التعبير عن التأبيد والمبالغة في التعبير عن التأبيد قوله كما كانت العرب
يعبرون به عنه والباء متعلق بالتعبير والمضاف محذوف وهو مثل والضمير في به
راجع الى ما وفي عنه راجع الى التأبيد والمعنى بل التعبير عن التأبيد بمثل ما كانت العرب
يعبرون به عن التأبيد والمبالغة في التعبير عن التأبيد وجاز ان يكون الباء متعلقا

بالمبالغة قوله على سبيل التمثيل والجار مع المجرور متعلق بالتعبير على تقدير تعلق الباء به
او بالمبالغة على تقدير تعلقها بها او تقدير تعلقه بقوله يعبرون نعف لان المراد بيان
ان التعبير عن التأبيد او المبالغة يجوز على سبيل التمثيل في الآية لا بيان ان التعبير عن التأبيد يكون
على سبيل التمثيل في استعمال العرب والتمثيل بمعنى التشبيه عند صاحب الكشاف وعند
الجمهور هو التشبيه الذي وجهه وصف منتزع من متعدد وفيما نحن فيه من النظم ان التعبير عن
التشبيه بالتمثيل مراد على مذهبهم جميعا اما على مذهب الكشاف فظاهر واما على مذهب
الجمهور فان التشبيه ههنا عندهم على سبيل التمثيل لان وجهه وصف منتزع من متعدد وهو
التأبيد وايجاب الكفر الدوام في دوام اهل النار والتأبيد وايجاب استحكام السموات
والارض الدوام في دوامها صورة اجتماع التأبيد وايجاب الدوام في اهل النار و
السموات محققة ووجه التشبيه وصف مركب من هذا المتعدد او هو التأبيد المتعدد
بتعدد الاشخاص في المشبه والتأبيد المتعدد ولدوامها بتعدد الاجزاء في المشبه
ووجه الشبه صورة مجتمعة حاصلة من كون كل واحد من التأبيد في محله الخاص لكل واحد
من دوام اهل النار ودوام السموات والارض وذلك انك اذا لاحظت تأبيد
دوام اهل النار في النار بان لاحظت تأبيد دوام زيد الكافر في النار وتأبيد دوام
عمرو الكافر في النار وتأبيد خالد الكافر في النار وهلم جرا فقد حصل لك الصورة الاجتماعية
الحاصلة من تأبيد دوامهم على الانفراد وكذلك اذا لاحظت تأبيد دوام اجزاء السموات
بان لاحظت تأبيد اجزاء وجودها وتأبيد دوام الشمس وتأبيد دوام القمر وتأبيد دوام
الكواكب وهلم جرا وكذلك الارض فقد حصل لك الصورة الاجتماعية الحاصلة من تأبيد
دوام تلك الاجزاء على الانفراد وبذلك الصورة قدرت ان تشبه دوام اهل النار
في النار بدوام السموات والارض على سبيل التمثيل وهي صورة واحدة مجتمعة من وقوع
كل فرد من تأبيد الدوام في موقعه الخاص مثل هيئة الافعى وهي هيئة مجتمعة من وقوع كل
عضو في موضعه الخاص في تشبيه ابي الطيب افعى الكلب بجسم البدوي المصطلي
في وقوع كل عضو منهما في موقعه الخاص واما على مذهب السكاكي فان التعبير الخ على سبيل

التمثيل

التمثيل لان وصف التأبيد وايجاب الاستحكام وصف وهمي غير حقيقي
منتزع من امور متعددة قوله ولو كان للارتباط لم يلزم المصنف من زوال الزوال
السموات والارض بان دوام السموات والارض لازم لدوام عذابهم بان
يكون التقدير خالدين فيها ما دامت السموات والارض كلما كانت السموات والارض
دائمتين فهم دائمون فيها فان فيها الحكم بدوامهم فيها على تقدير دوام السموات
والارض فهذا لا يكون الا بلزوم الى المقدم بشرط ان يستلزم دوام عذابهم اوقات
السموات والارض التي هي محققة غير منفكة عنه وان يكون ارتباط دوامهم عذابهم
بدوامها زمان وجودها وان تكون تلك الاوقات ظرفا فالدوام عذابهم واما اذا لم يكن
ظرفا بان ينعدم ولا يستلزم دوام عذابهم تلك الاوقات فلا يكون دوام عذابهم
مرتبطا بدوامها لجواز ان يوجد دوام عذابهم في غير تلك الاوقات بدون دوامها و
فيما نحن فيه دلت النصوص على دوام عذابهم وانقطاع دوامها فلا يجوز ان يقول ان
ان اوقات دوام السموات والارض اوقات لازمة لجميع اوقات دوام عذابهم
ودوام عذابهم يستلزمها ويرتبط دوام عذابهم بدوامها في تلك الاوقات المؤبدة فهو
قول يخالف النص والدال على انقطاع دوام السموات والارض بانقطاع اوقاته و
فان اوقات دوام السموات والارض ينقطع وينتهي وارتبط دوام عذابهم بدوامها
في الاوقات المنقطعة فهو قول يخالف النص والدال على تأبيد دوامهم عذابهم فتبين ان
اوقات دوامها لا تكون اوقاتا لازمة لجميع دوام عذابهم فلا يستلزم دوام عذابهم
في جميع اوقاته اياها وان دوام عذابهم لا يرتبط بجميع دوام السموات والارض في الانقطاع
والتأبيد فلم يلزم من زوالها زواله ولا من دوامه دوامها بحكمة قال المصنف قوله
الا من قبيل المفهوم ان دوامها لازم في دوامه استثناء متصل مفرغ والمستثنى منه
محذوف فيما تقدم بعد قوله لم يلزم فتقدير الكلام ولو كان للارتباط لم يلزم المصنف
من زوال السموات والارض زوال عذابهم ولا من دوامه دوامها من جميع الوجوه الدالة
النصوص على دوام عذابهم ومن دوامها الا من قبيل المفهوم اي من قبيل المفهوم يلزم من زوال

السموات والارض زوال عذابهم ومن دوامه دوامها وذلك لان العبارة
المنطوقة في النظم راجعة الى مثل ما دامت السموات والارض موجودتين ولم
موجودين فيهما والمفهوم الذي هو يخالف المنطوقة راجع الى مثل ما لم تدم السموات
والارض موجودتين لم يدوموا موجودين فيهما فنفي صورة المنطوقة والمفهوم
يقتضي ان يكون المقدم وهو وجود دوام السموات والارض شرطا للتالي والتالي
مشروطا وترتيب التالي وهو وجود دوامهم في النار على المقدم يقتضي ان يكون
لازما للمقدم والمقدم ملزوما لان الشرط الخارج الغير اللازم للشيء لا يترتب عن ذلك
الشيء فانتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وانتفاء اللازم يوجب انتفاء
الملزوم ويلزم منه انتفاء دوام السموات والارض انتفاء دوامهم وهو معنى
بقول المص الا من قبيل المفهوم اي يلزم من قبيل المفهوم من زوال السموات والارض
زوال عذابهم لكن ترتب التالي ينتفي ثم بدلالة النصوص المنطوقة الدالة على تابيد دوام
عذابهم اما دلالة المفهوم على لزوم زوال عذابهم من زوال السموات والارض فكما هو
مثل ما ذكرنا واما دلالته على لزوم دوامهما من دوام عذابهم لا توجد في عين المفهوم
فظاهر اللهم الا ان يعرف الدلالة اي الحكم وهو قد يكون اذا لم يدوموا موجودين
في النار لم يدوما السموات والارض موجودين لانه يدل على لزوم عدم دوامهما
في بعض اوقات عدم دوامهم في النار ويلزم منه وجدا دوامهما في دوامهم في النار
في بعض الاوقات الاخر قوله وقد عرفت ان المفهوم لا يقاوم المنطوق المراد
من المفهوم ما يكون جانبا واحدا من جانبي الكلام منفيا عنه حكم الكلام مسكوتا عنه
والجانب الاخر منه مثبت وقع فيه الحكم والجانب الاول يسمى مفهوما والثاني
منطوقا فيعتبر مع المنطوق في بعض المحل ولا يعتبر في بعض الاخر ولاعتباره مع المنطوق
شرائط الاول ان لا يكون المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق والثاني كونه مساويا
في الحكم والثالث ان لا يخرج المنطوق مخرج العادة والرابع ان لا يكون المنطوق للكشف
والخامس ان لا يكون المنطوق للمدح والسادس ان يكون للذم والسابع ان يكون المنطوق

للسؤال والثامن ان يكون المنطوق للحادثة وفي هذه الثمانية يثبت الحكم الثابت
للمنطوق للمسكوت عنه ولا يدل المنطوق على نفي الحكم عما عداه واذا عدمت
هذه الثمانية يدل المنطوق على نفي الحكم عن المسكوت عنه ولا نعتبر ولا نذكر ان ههنا
شيا ولا يثبت به مسئلة من المسائل ونسياه نسيا منسيا واما المص نعتبره ونعده
شيا من الاشيا المثبتة للحكم ولولا النص من النصوص الدالة على خلافه بعده شيا
ونثبت به مسئلة ولكن ههنا ما يقطع عرق اثباته به شيا ويقوي قول من يرى خلافه
من النصوص الناطقة بخلافه فيجب عدم اعتباره وقال وقد عرفت ان المفهوم لا يقاوم
المنطوق قوله وقيل المراد سموات الاخرة وارضها ويدل عليه قوله تعالى يوم
تبدل الارض غير الارض والسموات وان اهل الاخرة لا بد لهم من مظل ومقل مراد
القائل ان يقول ان قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض تعبير
عن التابيد بتشبيه دوام اهل النار في النار بدوام سموات الاخرة وارضها في التابيد
ووجودهما في الاخرة متحقق لا شبهة فيه ويدل عليه قوله تعالى يوم تبدل الارض غير
الارض والسموات وعلى تابيدهما دل النقل الصحيح لان اهل الاخرة لا ينفكون عن
مظل ومقل ودوامهم لا بد بعد ان يوجد واشتبه بدلالة النصوص لا شبهة فيهما
وتشبيه دوام اهل النار بدوامهما اولى من تشبيهه بدوام سموات الدنيا وارضها لان
تابيد سموات الاخرة وارضها حقيقي بخلاف تابيد سموات الدنيا وارضها لان التابيد
لا يوجد منهما في الحقيقة والاشتراك دوامهما بدوامهم في التابيد الحقيقي وانما يجوز التشبيه
بدوامهما بناء على انهما كانت العرب يعبرون به عن التابيد واما التشبيه بدوام سموات
الاخرة وارضها فللاشتراك دوامهما بدوامهم في النار في التابيد الحقيقي ورد المص
هذا القول بقوله وفيه نظر لان تشبيه بما لا يعرف اكثر الخلق وجوده ودوامه اي في هذا
القول نظر لان المراد من سموات الاخرة وارضها لا يخلو عن شيئين اما سموات وارض
غير الجنة والنار واما الجنة والنار لما وقع في النص استعمال اسم الارض في الجنة وهو قوله تعالى
حكاية عن المؤمنين واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء واسم السماء يستعمل

في كل غرق فاحتمل السموات والارض في الجنة والنار في هذه الاية و
الاول لا يكون مرادا لان اهل الاخرة لا يخرجون من الجنة والنار بان يكون بعضهم في الجنة
وبعضهم في النار فلا يتصور دليل التأبيد اليهما الا ان يكون لا رضين للجنة والنار
بان يكون لبعض ارضها جنة وبعض ارضها نار وسماء اسمها لها محيط بها لان اهل
الاخرة لاستقرار الجنة والنار فيهما فيثبت تأبيدهما لعدم انفكاك اهل الاخرة عنهما
لامتناع انفكاكهم عن الجنة والنار فان كان المشبه تلك السموات والارض المتعلقة
بالجنة والنار فلا يصلح ذلك المراد لان يكون مشبها به لان وجه كون الشيء
صالحا لان يكون مشبها به ان يكون ذلك الشيء اشهر واعرف من المشبه
ومعلوما بوجه الشبه عند المخاطب حتى يحصل قياس المشبه على المشبه به في وجه الشبه
وما هو مقر الجنة والنار من سموات الاخرة وارضها لا يعرف اكثر الخلق وجوده
ودوامه فيفوت الغرض من التشبيه وهو حصول القياس عند المخاطب وان كان
المراد المشبه بالجنة والنار فلا يصلح ايضا لان يكون مشبها به لانك قد عرفت
ان وجه كون الشيء صالحا لان يكون مشبها به انه يكون وجه التشبيه في المشبه به
اتم وازيد في الاشتهار منه في المشبه وههنا ان دوام الجنة والنار ودوام الثواب
والعقاب متساويان في المعرفة والجهل لانه كل من يعرف دوام الثواب والعقاب
بما يدل على دوامهما يعرف دوام الجنة والنار بما يدل على دوام الثواب والعقاب
لانه ما من نص من النصوص الدالة على دوام الثواب والعقاب الا وهو دال
على دوام الجنة والنار بالضرورة ايضا فقوله تعالى مثلا اولئك اصحاب الجنة هم فيها
خالدون وقوله تعالى والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون فان الخلود الدال على دوام الثواب والعقاب فيهما دال بالضرورة
على دوام الجنة والنار لان دوام الثواب والعقاب لا ينفك عن دوام الجنة
والنار وكذا الخلود دال على وجود الجنة والنار فبالاية المتضمنة للخلود وما هو بمعنى
الخلود الدال على دوام الثواب والعقاب يعرف وجود الجنة والنار ودوامهما لا بالعكس

ان

ان دوام الثواب والعقاب يعرف بالمطابقة ودوام الجنة والنار بالالتزام
والمعروف بالمطابقة لا يستوي بالمعروف بالالتزام لانا نقول ان دلالة الخلود
على دوام الثواب والعقاب ايضا بالالتزام لان المدلول المطابقي للخلود هو اللبث
المديد وللقائل ان يقول ان مراد القائل ان يقول ان المراد بالسموات والارض
في قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض سموات الاخرة وارضها
وان المراد ارتباط دوامهم في النار بدوامهما الا التشبيه حتى يرد النظر المذكور
وما يدل على تأبيد دوامهم في النار من النصوص يدل على تأبيد دوامهما ووجه
الاستدلال ان ارض الاخرة بعضها جنة وبعضها نار واهل الاخرة لا ينفكون
من الجنة والنار بان يكون بعضهم في الجنة وبعضهم في النار والنصوص الدالة على
تأبيد دوامهم في النار والنار لا يكون الا في ارض الاخرة والنصوص الدالة على تأبيد
دوامهم في النار دالة على تأبيد دوام النار وعلى تأبيد دوام ارض الاخرة بالضرورة
والسماء لا ينفك عن الارض ومن قال ان معنى قول المص ومن عرفه فانما يعرفه
من عرف وجود سموات الاخرة وارضها ودوامهما فانما يعرف بطريق السمع
وكذلك يعرف دوام الثواب والعقاب بالسمع وطريق الدوامين واحد
فلا يكون احدهما اعرف لا يجوز التشبيه فحاصل الكلام ان السامع انه كان كافرا
فلا يعرف وجود سموات الاخرة وارضها ودوامهما فلا ينفع تشبيه دوام الثواب
والعقاب بدوامهما وان كان مؤمنا فلا يجوز التشبيه ايضا لانه يعرف كلا منهما
الدوامين بطريق واحد وهو طريق السمع فلا يكون احدهما اعرف من الاخر فلا يجوز
التشبيه لفوات شرط التشبيه فليس بقول صحيح لان الانحاء في طريق المعرفة
لا يوجب الانتفاء وبين القول بما قلنا فليراجع اليه حتى يحصل لمية قول المص **قوله**
فلا يجري التشبيه يعني تشبيه دوام الثواب والعقاب بدوام سموات الاخرة
وارضها لا ينفع زيادة معرفة لمن يعرف دوامهما بدلالة ما دل على دوام الثواب
والعقاب لان المعرفة بما دل على احدهما مثل معرفة بما دل على الاخر فلا يكون احدهما

اعرف من الاخر فيفوت شرط التشبيه فلم يكن التشبيه جايزا **قوله** الا ما شاء
ربك استثنا من الخلود في النار وانما قال استثنا من الخلود مع ان الظاهر ان يقال
استثنا من خالدين والمستثنى من جنس الخالدين اما لان يكون المستثنى ههنا محالا
يستعمل في ذوي العقول حقيقة وهو ما فيطلق المصدر ان المستثنى منه ههنا صفة
الخالدين وهو الخلود والمستثنى صفة الفساق من المومنين وهي الخلود المخصوص
بالفساق المومنين وان استثنا الصفة يوجب استثنا الموصوف فيكون
المراد باستثنا الخلود الاخبار عن نفي الخلود المخصوص بالفساق المومنين حتى يلزم
من الاخبار عن نفي الخلود المخصوص من بين الخلود العام لفساق المومنين والكافرين
الاخبار بالضرورة عن نفي الموصوفين بالخلود المنفي وهم فساق الموحدين من بين الموصوفين
بالخلود المثبت وهم الكفار المتمردين لان نفي الصفة المختصة للشي يستلزم نفي
ذلك الشي لعدم قيامها بدونه واما لان يكون المراد بيان محل الاستثنا حتى
لا يتعسف فالمستثنى فساق الموحدين والمستثنى منه الكافرين المتمردين لكن استثنا
الشي باستثنا صفته ابلغ من استثنا الشي نفسه **قوله** لان بعضهم وهم فساق
الموحدين يخرجون منها هذا دليل صحة الاستثنا لان الاستثنا اخراج الشي
عن حكم دخل فيه غيره وما ابقي في الحكم وهو المستثنى منه وما اخرج فهو المستثنى ولازم
لا خراجه الخروج من الحكم المحتمل له ولغيره ولازم لاحتمال الحكم مجانسة المستثنى للمستثنى منه
هذا في المتصل واما في المنقطع فلا بد من عدم الدخول ومن عدم المجانسة والاستثنا
ههنا متصل لان الحكم محتمل لفساق الموحدين للمجانسة وذلك الحكم حكم بالخلود
وهم خارجون من هذا الحكم بموجب الوعد واشار المعنى الى لزوم الخروج من الحكم للاستثنا
بقوله يخرجون منها واشار الى لزوم كون المستثنى مجانسا للمستثنى منه لاحتمال الحكم
للمستثنى بقوله لان بعضهم فيصح الاستثنا متصلا لوجود شرطيه **قوله**
وذلك كاف في صحة الاستثنا اي خروج فساق الموحدين عن النار كاف في صحة
الاستثنا والتخصيص ان يقال وذلك كاف اي حلو ما كان مستثنى منه في الكلام في

في الخارج من الصفة التي يتصف بها في الخارج ما كان مستثنى منه في الكلام كاف
وذلك الصفة ههنا الخلود المذكور المحتمل لمن يتصف بها ولمن لم يتصف بها
والمستثنى فساق الموحدين وهم خالون في الخارج عن صفة الخلود التي يتصف بها
المستثنى منه في الخارج وهو الكفار المتمردين **قوله** لان زوال الحكم عن الكل
بكليته زواله عن البعض يعني ان الاصل في رفع الحكم عن الكل ان يكون الحكم زائلا
عن الكل فردا فردا واما اذا كان الحكم زائلا عن بعض افراد الكل يكفي في رفع
الحكم عن الكل يعني ههنا ان زوال الحكم الخلود عن بعض اهل النار يكفي في زوال حكم
الخلود عن كل اهل النار بانه يقال ان كل اهل النار ليس بمخلد في النار بمعنى ان
بعضهم مخلد في النار والبعض الاخر منهم ليس بمخلد فيها اعلم انه في عبارة المصنف
مسامحة لان المحل بيان زوال الحكم عن البعض لان صحة الاستثنا انما يتحقق
اذا كان الحكم زائلا عن بعض افراد الكل في ما استثني واما زوال الحكم عن الكل كما في
زواله عن بعض افراده فلا احتياج اليه ابتداء فالتعبير في الحقيقة ان يقال وذلك
كاف اي خروج البعض عن الحكم كاف في صحة الاستثناء لان زوال الحكم عن بعض
افراد الكل يكفي في صحة الاستثناء والعنوان بيان المصحح صحة الاستثنا ضمنا ليس
بيانا على وجه العموم لان هذا بيان صحة الاستثنا في الكلام الموجب فلا يتناول
لبيان صحة الاستثناء في غير الموجب لانه الكافي في صحة الاستثناء فيه ثبوت الحكم
في بعض افراد الكل فلا بد من قيد بالقول في الموجب للخصوص اللهم الا ان يقال
ان الاشارة بذلك في قوله وذلك كاف اي الخروج يدل على خصوص صحة
الاستثناء فيه لذلك اتحد المبين والمبين في الخصوص فلا احتياج الى القيد الدال
على الخصوص او يقال ان الكافي في صحة الاستثناء زوال الحكم عن البعض مع ثبوته
للبعض سواء كان ذلك الحكم مثبتا او منفيا **قوله** وهو المراد بالاستثناء
الثاني اي المراد فساق الموحدين خاصة بالاستثناء الثاني لا غير **قوله** فانهم
مفارقون عن الجنة ايام عذابهم هذا دليل صحة الاستثناء الثاني بذكر شرط

الاستثناء وهو الخروج من حكم المستثنى منه فان فساق الموحدين مفارقون عن الجنة
لعدم كونهم مع سعداء كاملين في اول الدوام فيها بان يكونوا في النار ايام عذابهم
فصح استثناؤهم عن حكم السعداء وهو الدوام الكامل من الاول الى غير النهاية لخلوهم
عنه وذلك كاف في صحة الاستثناء **قوله** فان التابيد من مبدا معين ينتقص
باعتبار الابتداء كما ينتقص باعتبار الانتهاء هذا جواب منع مانع صحة دليل
الاستثناء بان يقول ان المفارق فساق الموحدين عن الجنة ايام عذابهم لا يكون
عن **صحة** الاستثناء عن الحكم بالتابيد فاجاب المص بان قال ان تابيد فساق
الموحدين ليس كتابيد السعداء الكاملين لان تابيدهم تام يوجد بعد الحشر
في جميع الاوقات وتابيد فساق الموحدين ناقص لا يوجد الا متاخرا عن تابيد
السعداء الكاملين بزمان قليل او كثير بان يكونوا في النار والتابيد دوام الشيء
في ازمنة غير متناهية وهو صفة يتصف بها كل فريق من اهل النار والجنة واخراج
بعض الاشياء المتحدة في الاتصاف بصفة واحدة عن الحكم بتلك الصفة
باعتبار اختلاف الزمان والمكان والقلة والكثرة وغير ذلك مما يرد في اللغة
في الجملة صحيح مثلا اذا قلت جائني القوم وقت الظهر الا زيدا فيما اذا كان زيد
متصفا بصفة المجيء لكن اتصافه بعد الظهر فالاستثناء صحيح وكذلك اذا قلت
رايت القوم في الحمام الا زيدا وانت رايته في الصحراء وكذا اذا قلت رايت
القوم مصلين الا زيدا فيما اذا كان اعتقادك ان زيدا مصل لكن صلوته قليلة
من صلوة القوم وكذا اذا قلت رايت القوم غير مصلين الا زيدا فيما اذا
كان اعتقادك ان القوم مصلون لكن صلوتهم قليلة من صلوة زيد فالاستثناء
في هذه الوجوه صحيح لاختلاف الاتصاف منهم فصح استثناء فساق الموحدين
الذين كانوا مع الكفار متصفين بصفة واحدة وهي التابيد عن الحكم بتلك الصفة
باعتبار اختلاف الاتصاف من حيث المكان وهو النار وصح استثناء هولاء
الفساق الذين كانوا مع السعداء متصفين بصفة واحدة وهي التابيد عن الحكم بتلك

الصفة

الصفة باعتبار اختلاف الاتصاف من حيث المكان وهو النار وصح استثناء
هولاء الفساق الذين كانوا مع السعداء متصفين بصفة واحدة وهي التابيد عن الحكم
بتلك الصفة باعتبار اختلاف الزمان لان اتصاف فساق الموحدين بالتابيد
ليس في النار في الاستثناء الاول واتصافهم بالتابيد ليس في اول زمان
اتصاف السعداء بالتابيد في الاستثناء الثاني وهذا الاختلاف كاف في صحة
الاستثناء في الاول والثاني وقول المص حيث قال كما ينتقص باعتبار الانتهاء
مسامحة لان التابيد لا ينتقص باعتبار الانتهاء وما ينتقص لا يكون تابيدا **قوله**
وهولاء وان شقوا بعصيانهم فقد سعدوا بايمانهم هذا دليل صحة الاستثناء ذكر
شرط الاستثناء المتصل لانه مجانسة المستثنى للمستثنى منه شرط في الاستثناء المتصل
ليتناول اياه حكم المستثنى منه ويجوز ان يكون جواب منع مقدر وهو ان يقال
انكم قلتم ان المستثنى في الاستثناء الاول فساق الموحدين لخروجهم من النار بعد دخولهم
فيها بالنسبة الى الخارج فاخرجا من الحكم المحتمل ايام لدخولهم في الاشقياء بوصف
الشقاوة ليتوقف الحكم الخارج وفي الثاني البعض هم المستثنى باعتبار تاخر التابيد لهم في الجنة
عن تابيد السعداء الكاملين وهولاء ان اعتبروا بوصف السعادة فلا بد خلولهم في الاشقياء
فلا يجوز استثناؤهم وان اعتبروا بوصف الشقاوة فلا بد خلولهم في السعداء فلا يجوز
استثناؤهم من حكم السعداء فح لا يجوز ان يكون مستثنين من الاشقياء في الاستثناء الاول
ولا من السعداء في الاستثناء الثاني فلزم ان يكون المستثنى غير هولاء في الاول
والثاني فاجاب بقوله وهولاء وان شقوا بعصيانهم فقد سعدوا بايمانهم يعني
ان وصف الشقاوة والسعادة مجتمعان في فساق الموحدين باعتبارين باعتبار
عصيانهم انهم اشقياء فيدخلون في الاشقياء فيجوز استثناؤهم بانتهاء دخولهم في النار
وباعتبار ايمانهم انهم سعداء فيدخلون في السعداء فيجوز استثناؤهم ايضا من السعداء
من حيث ان تابيدهم منتقص من تابيد السعداء من مبدا معين باعتبار الابتداء كما يجوز
استثناؤهم من الاشقياء من حيث ان تابيدهم منتقص من تابيد الاشقياء باعتبار

الانتهاء ولا يقال فعلى هذا لم يكن قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد قسما صحيحا لان من شرطه انه يكون صفة كل قسم منتفية عن قسيمه هذا قول وارد من جانب المانع المذكور آنفا بانه يقول يلزم عليكم على قولكم باجتماع وصف السعادة والشقاوة في فساق الموحدين انه لم يكن قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد تقسيما صحيحا لانه يلزم على هذا انه يكون وصف السعادة معتبرا في قسم الشقي ووصف الشقاوة في قسم السعيد ومن شرط التقسيم الصحيح انه يكون صفة كل قسم منتفية عن قسيمه **قوله** لان ذلك الشرط حيث التقسيم لانفصال حقيقي او مانع من الجمع هذا دليل عدم صحة القول بانه التقسيم في قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد تقسيم غير صحيح على تقدير اعتبار صفة السعادة في قسم الشقي وصفة الشقاوة في قسم السعيد بمنع دليله وهو قوله لانه من شرطه انه يكون صفة كل قسم منتفية عن قسيمه فحاصل الكلام انا لا نسلم ان شرط التقسيم الصحيح انه يكون صفة كل قسم منتفية عن قسيمه لكن هذا اذا كان التقسيم لانفصال الحقيقي او مانع من الجمع لان الحقيقي قضية يحكم بين جزئيها بالتنافي في الصدق والكذب يعني يحكم بمنع صدق الجزئين على شي واحد لانه بينهما تضادا فلا يجتمعان في شي واحد والا يلزم اجتماع النقيضين ولان المانع من الجمع قضية يحكم بين جزئيها بالتنافي في الصدق كقولك هذا اما حجر او شجر فنقرر بين القضيتين صفة كل جزء منتفية عن الجزء الآخر واما هاهنا ليس كذلك **قوله** وهاهنا المراد انه اهل الموقف لا يخرجون عن القسمين وانه حالهم لا يخلو عن السعادة والشقاوة وذلك لا ينافي اجتماع الامرين في شخص باعتبارين قوله لا يخرجون عن القسمين اشارة الى ان التقسيم لا يصح الا الى الاثنين وقوله وان حالهم لا يخلو عن السعادة والشقاوة اشارة الى انه تقسيم اهل الموقف الى الاثنين لا يكون الا بحال السعادة والشقاوة يعني انه تقسيمهم الى الشقي والسعيد لا يكون الا باعتبار عصيانهم وطاعتهم ونصرح بانه التقسيم هاهنا ليس لانفصال حقيقي ولا مانع من الجمع بل هو مانع من الخلو لانه اهل الموقف لا ينفكون من انه يكونوا اشقيا وسعيدا او يكون فيهما حدهما فيجوز صدقهما معا على شي واحد او احدهما بدون الآخر

[illegible]

لان المانع من الخلو قضية يحكم فيها بالتنافي في كذب الجزئين على شي معا فيجوز صدق الجزئين معا على شي وصدق احدهما بكذب الآخر كقولك هذا اما لا حجر واما لا شجر وهذه القضية صادقة على زيد بجزئيها وصدق ايضا لا حجر على شجر بدون صدق لا شجر ولا شجر يصدق على حجر بدون صدق لا حجر وفيما نحن فيه انه الشقي السعيد بعينه فان على فساق الموحدين معا ويصدق شقي ايضا على الكفار بدون سعيد وسعيد على السعداء الكاملين بدون شقي فظهر معنى قول الشارح وذلك لا ينافي اجتماع الامرين السعادة والشقاوة في شخص من فساق الموحدين باعتبارين اي باعتبار العصيان والايمان **قوله** او لان اهل النار ينقلون منها الى الزمهرير وغيره من العذاب احيانا هذا قول بانه المستثنى غير فساق الموحدين لانه فساق الموحدين لا يخرجون من العذاب ولا بد خلودنا الخ على مذهب بعض العلماء منهم صاحب الكشاف فلا يصح اخراجهم من جملة العذاب والّا ان اسم مخصوص بجسم الحار بل المستثنى جميع الكفار وفساق الموحدين باعتبار الاختلاف بين الحكم المستثنى منه والحكم المستثنى اليه باختلاف المكان والعذاب والزمان ونظير هذا الاستثناء مثلا اذا قلت الجند معذبون بالحرارة في الصحراء يوم الجمعة الا ما شاء الامير حيث كانوا معذبين في البيوت المحبس بحبس الامير بعدانه كانوا ينقلون اليه من الصحراء في اليوم الآخر فيكون المعنى الا ما شاء الامير من العذاب بغير الحرارة في اليوم الآخر بنقلهم من الصحراء الى البيوت واشار الى صحة الاستثناء بقوله لان اهل النار ينقلون منها الى الزمهرير وغيره من العذاب احيانا لانه خروجهم من النار واختلاف العذاب ومكانه وزمانه الذي يختلف به الحكم يكفي في صحة الاستثناء من الحكم الاول الى الثاني

بالخير

تم بعون الله وكرمه

قال البيضاوي في قوله تعالى ولا يلقيها الا الصابرون على الطاعات وعن المعاصي • بالواو وصاحب الكشاف
على مشقة الطاعات عن الشهوات • بلا واو • قال صاحب الكشف الظاهر ان الصبر لما كان حبس النفس وهو كف
وثبات عدي تعديتهما فقيل هو كف عن المعصية وثبات على الطاعات وقيل عن هذه بدلية كمن في
قوله تعالى لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا اي بدل الله تعالى يريد بدل طاعته اي الصابرون
على الطاعات بدل الشهوات انتهى واعلم ان كلام صاحب الكشف لا قطع فيه اذ قوله الظاهر يدل على ان كلامه غير
مقطوع لان المنطوق وهو ظاهر ما دل عليه اللفظ في محل النطق نص اذا افاد معنى لا يحتمل غيره كزيد ظاهر
ان احتمل مرجوحا كالاسد فالغلط بما قاله صاحب الكشف الملازمة في الشرطية وهي قوله ان الصبر لما كان الخ
والمرجوح كون عن بدلية وفيهما ما فيهما ففي الاول المخالفة لما وقع كثيرا في القرآن وهو تعدية الصبر بعلى كما في قوله تعالى
فما اصبرهم على النار وقوله تعالى الصابرون على ما اصابهم وقوله تعالى واصبر على ما اصابك وقوله تعالى واصبروا على الهتكم
وقوله تعالى واصبر على ما يقولون ومعنى صادق لما وقع في لغة صاحب الكشف وهو قوله صبر على المصيبة ولما قاله في سورة
البقرة في بيان قوله تعالى فما اصبرهم على النار ما اصبرهم على التقيد والتجيز وسد بالصبر على العذاب فاصبروا كذا
وما صبرك على الله تعالى ولما قال في موضع فهل تصبرون وتثبتون على ما انتم عليه من الطاعة وفي الاول ايضا
لزوم التجريد عن معنى الكف في الايات المذكورة وبما قاله المص وبما نحن فيه اذا كانت عن بدلية وفي الثاني
وهو ان يكون عن بدلية العدول الى المجاز عند امكان الحقيقة على ان النحويين لم يذكروا لعن معنى سوى المجاوزة
سيما في مغني اللبيب اعلى ان المص اختار ما ذكره البصريون لانه ذكر في مفصله كونها للمجاوزة فقط
مع ان بعض النحاة قالوا بكون عن بدلية في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا والحال ان المصنف لم يتعرض في
هذه الاية لكونها بدلية وفي كون عن بدلية شيء اخر وهو ان الشهوات اما ان تكون من الصغائر او من الكبائر
فان كانت من الصغائر فالعفو واجب قبل التوبة عند المعتزلة وتعيين المص على اصلهم وان كانت من الكبائر
يجب العفو بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عندهم ومن
الامور التي اوجب المعتزلة على الله تعالى العقاب على الكبيرة قبل التوبة وقال المص في الكشاف والفاسق
في الشريعة الخارج عن امر الله تعالى بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين المنزلتين اي بين منزلة المؤمن
والكافر انتهى وقالوا لا يجوز ان يسقط العقاب لفسقه وذلك يسقط ما استحقه من الثواب قبل ارتكاب
العفو لما بينهما من التنافي فلا وجه لقول صاحب الكشف الصابرون على الطاعات بدل الشهوات

كلمة عن للبدلية

ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعد التوبة واجب على الله عند المعتزلة

وثبت

وثبت شعري ما السر في ترك صاحب الكشاف التعرض لان يكون عن الشهوات حالا اي كافين انفسهم عن الشهوات فاعلم ان الصبر وهو حبس
النفس اما ان يكون حقيقة في الثبات والكف وهو المفهوم من كلام صاحب الكشف او حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر
ولا شك ان حمله على المجاز اولى من حمله على الحقيقة المؤدي الى الاشتراك على ما قال الاصوليون فيحمل على التضمين اعلم ان
مراد صاحب الكشف ان يكون هذا التضمين وهو ان يضمن فعل معنى فعل اخر ويكون فيه معنى الفعلين جميعا بان يأتي الفعل متعديا
بحرف ليس من عادته التعدي به فيحتاج الى تأويله او تأويل الحرف وكذا التضمين في الاسم مثاله من الفعل قوله تعالى عينا يشرب بها عباد
الله فيشرب انما يتعدى بمن فتعديته بالباء اما على تضمين معنى يروى وتضمين معنى يلتذ ومثاله من الاسم قوله تعالى حقيق على ان
لا اقول على الله الا الحق ضمن حقيق معنى حريص ليفيد انه محقوق بقول الحق وحريص عليه كذا في التبيان والبيضاوي رحمه الله تعالى
ابى عن هذا التفسير لكونه مؤديا الى التكلف الذي ذكره صاحب الكشف فاختار الواو فيجوز ان يكون من باب الاستغفار
وهو الاكتفاء عن الاخر فانه اذا اجتمع عاملان مشتركان في باب واحد متعلق على حدة جوز ذكر احدهما وحذف متعلق الاخر الذي ذكر
على المذكور كقوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة على قراءة النصب اي وجعل كذا في التفاسير وقال ابن هشام في مغني اللبيب في موضع
عده للواو معان اي الواو وتجي ايضا لعطف عامل حذف وبقي معموله على عامل اخر نحو قوله وزججن الحواجب والعيونا اي وكحلن
العيون وفي التنزيل والذين تبوؤا الدار والايمان اي اخلصوا الايمان على احد الاقوال فاذا جاز في المعمول به فجوازه
في الجار والمجرور اولى ويجوز ان يكون من باب الاكتفاء وهو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفي باحدهما عن الاخر
كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اي والبرد وقوله تعالى بيدك الخير اي والشر وقوله تعالى وله ما سكن في الليل اي والنهار
اي ما تحرك وغيرها كذا قال المفسرون وثم في ظاهر قوله تعالى ولا يلقيها الا الصابرون شبهتان الاولى ان لا والا
[illegible] من طرق القصر فمفهومه اثبات تلقي الصابرين الجنة ومنطوقه نفي تلقي غير الصابرين اياها ولا يخفى ما فيه من ان مجرد
الايمان سبب للتلقي والثانية ان الضمير في لا يلقيها اذا رجع الى الايمان والعمل الصالح يلزم بالنسبة الى الايمان سبق العمل على الايمان
مع ان الايمان سابق وبالنسبة الى العمل يلزم اتحاد السبب والمسبب والله يقول الحق وهو يهدي السبيل تم

التضمين

[illegible]

الاستغفار

الاكتفاء

قال الله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين خطاباً لنبيه وحبيبه صلى الله عليه وسلم ورحمة إما مفعول له
أو حال بمعنى ذا رحمة أو على المبالغة في الرحمة كأنه عين الرحمة أو باستعمال الرحمة فيما يصدق عليه والحصر على التقدير
إضافي والظاهر أن المراد نفي العذاب أو الغضب كما يدل عليه حديث إنما بعثت رحمة لا عذاباً
وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة لا نفي عدم العموم وإلا لا دخل إلا على ما يفيد العموم فإن الآتي بالحصر إنما يدخل
على ما أريد إثباته رد المخاطب فإذا كان المقصود في المقام إثبات العموم لا ذات الرحمة العامة كان الواجب
أن يقال وما أرسلناك رحمة إلا للعالمين أو إلا للعالمين رحمة كما أن في قوله وما أرسلناك إلا كافة للناس
أدخل إلا على ما يفيد العموم فافهم ذلك فقد خفي مع وضوحه على جماعة والمراد بالعالمين ما يشمل الكافر والمؤمن
عند أكثر المفسرين ولهم في تفسير الآية وجهان مذكوران في الكشاف وأنوار التنزيل وغيرهما من التفاسير المعتبرة
أحدهما أن الكفار أمنوا ببركته من الخسف والمسخ وعذاب الاستئصال مما كان يقع على الأمم الماضية فهو رحمة
لهم وثانيهما أن ما بعث به سبب لإسعادهم وموجب لصلاح معاشهم ومعادهم إن اتبعوه ومن لم يتبع
فضيع نصيبه من عند نفسه كعين انفجرت فانتفع بها بعض الناس ولم يتوصل إليها بعض آخر فضاع وما منع
منافعها لكسله فالعين رحمة ونعمة في نفسها للفريقين والكسلان حرم نفسه ما ينفعها أيضاً
هذا ما ألحقت عليه في تفسير الآية وهو وجه لبيان ما تضمنه الآية وهو يشمل رحمة للفريقين ليت شعري الكم
مع وقتهم وظلمهم وعرضهم لمنع الحصر المستفاد من صريح الآية وهو أن إرساله ليس للعذاب أو الغضب أو نحو
ليس بشيء كالغضب ولم يذكروا ما يفيد ذلك مع أن فيه إشكالاً إلا أن ما ذكره لا يفيد ذلك فقط أما هو
لأن الرحمة من وجه لا تنافي الغضب من جهة أخرى فيجوز أن يكون سبباً لهلاك من آذاه وعاداه ودعا عليه
فاستجيب دعاؤه وقد يعذب الناس بالكسالة وعدم التوصل لما بعث به فيصح أنه سبب العذاب
والغضب فيكون غضباً في الجملة ولا ينافي السببية أن يكون ذلك لتقصير منهم كما لا يخفى على المتأمل وهو إنما إذا دخل
إلا المذكورين فإنه فيدنا على أنه لتقصير منهم أو عذب الناس لعدم التوصل لما أن في المتعين لعل المقصد
أن رحمة بذاته والعذاب إنما نشأ من التقصير نعت الرحمة الفيانات شأنه من الإبداع و
الكسالة كما صرح به في الكشاف فهو محل للانتفاع والضرر فإن الرحمة بحفظ المحض النفس لا بالعمل والعيب
من الذنب فالمعنى التسبيب للرحمة بذاته فليتأمل جداً

وإن ثبت أن المراد أنه رحمة وأن لم يقصد إنه قصد إلى من قال إنه رحمة للكافرين أن اتبعوه فلا يكون رحمة للكافرين بالفعل
وأما الكفار فعلوا وأما النبي صلى الله عليه وسلم صدر منه ما يوجب هلاك بعض الكفرة وغضب عليهم وعذبهم بالقتل والسبي والنهب
والدعاء عليهم إلى غير ذلك فهو نوع غضب أيضاً فكيف يصح ظاهر الحصر ولا يخلو من أن يكون صادراً بالنسبة
إلى بعض المؤمنين لأنه يوجب تأديبهم وتكميلهم وتطهيرهم فهو في الحقيقة تحقيق الرحمة لا العذاب فتقدير
وإذا جعل رحمة مفعولاً له يشكل من حيث إنه لما أراد من بعثته أن لم يؤمن به خلق كثير فيعذبهم بذلك فيصح أن يقال
إن ما بعث به وكذا البعثة سبب لهلاك جماعة وعذابهم فإرساله للعذاب في الجملة وإن أريد أن ذلك للرحمة
بالذات فقد عرفت وجه الإشكال فيه مع أنه لا يتم ذلك لأن المفعول له شرط نصبه أن يكون فعل فاعل الفعل المعلل
فيجب أن يكون فعل فاعل الإرسال إلى التعذيب ولو بواسطة الغير صح أنه للتعذيب في الجملة إلا أنه لم يشترط ذلك
أو يأول بإرادة أن ترحم بالذات نفيه ما تم ويتجه لهذا تتمة فإن ثبت لا يلزم من ترتب العذاب
على البعثة أن يكون البعثة لأجل ذلك فلعله تعالى لم يرد من بعثته ذلك وإن علم أن يترتب عليه فلم يكن
البعثة لأجل ذلك وفرق ما بين ما علم ترتبه على الفعل وبين ما فعل لأجله ثبت وإن صح في
أفعال العباد المبتنية على البواعث والعلل والأغراض فإن الإنسان قد يكون لفعله فائدة ولا يلاحظها
وقد يلاحظها لكنها لا يكون حاملة له على الفعل وأما في أفعال الله المنزهة عن العلل والأغراض والبواعث
كما هو المقرر في أصول الدين عند أهل السنة والجماعة فغير واضح لأنا لا نفهم من كون الفعل لشيء دون آخر
إلا أن الباعث أو الملاحظ أحدهما وكلاهما ذكر في صورة العلل لا أفعاله تعالى وكذا ما يترتب عليها
بأسرها فوائد ومصالح مقصودة من الفعل فلا يتصور في حقه تعالى أن يكون شيء باعتبار دون شيء ولا أن يكون
بعض الفوائد ملاحظاً له دون بعض وإذا لم يتصور ذلك فما معنى أنه فعل لشيء دون شيء مع أنهما مترتبان
مراداً وقد عرضت البحث على بعض العلماء فأجاب بأن المقصود لكن بمعنى الأمر المقدم على الفعل الموجب له
ثانياً بل أن صفة الرحمة اقتضت ذلك الفعل وصارت منشأ له بخلاف العذاب من الحرب حيث لا ينافي
ذلك صدور الغضب منه أو بسببه إذ الكلام في الموجب المقدم ولا محذور في أن يكون بعض صفاته منشأ
لبعض الأفعال وأقول ذلك ليس بحاسم لأنا لا نفهم من اقتضاء صفة منشأ إلا أن ينتهي

مناسبة تامة عقلية بان يكون ذلك مظهر الملك الصفة او مترتبا اثارها عليها او نحو كاقتضاء الغضب خلق النار فان الكل
لا يرى مناسبة تامة بين صفتين وهو مظهر لهما يمكن منهما لعين نفسه عقلا والفاعل منزه من كون شيء موجبا له او حاملا او باعثا
وهو بعيد انه مظهر لهما فالمراد من انه مقتضى احدهما دون الاخرى لانه لذلك من بال ولا يكفي الاجمال عند تحقق المقال
سيما والكلام في الافعال الاختيارية المسبوقة بالارادة في غير ايجاب واقتضاء بنحو الاعدام الاختيار مما هو من جهة الاختيار
على ان ذلك الترجيه لا يترجح الا بعلم بتقدير المتعلق له وبقي الاشكال على تقدير الحالية فعضه طريا فقيل في المقام نحو التامل
فان المسلك فيه تيق وبالتامل حقيق والذي يظهر في المسلك الطاهر من تتبع احوال الشارع واقوال البعض الزوايد
والاثار قد يكون التم اجتماعا شانه واعتداد الحصول ورضى لوقوعه وترتيبه واشتقاقه الحمل على الفطن
المتدبر فيمكن ان يكون المقصود حصر الفوايد المرضية المهتم بها اتم اهتماما ورضى الا ذلك لا الغضب لا تيال
ارسال الانبيا كلها كذلك وما وجه التخصيص بنبينا صلى الله عليه وسلم مع ما يدل عليه السياق لا انا نقول لعدالتنزيل الاعتصار
في حجة عموم المرحومين فانه خاصة بعث على كافة الناس بشيرا ونذيرا كما هو المنصوص ومما دل على هذا ما علم من الشارع
من ان ايمان واحد اكد واطيب عند الله تعالى من قتل الكفار واتبعه لكما يفرح بتوبة العبد الى غير ذلك من الاحاديث
البيان ومما يمكن ان يكون بعض الفوايد مقصودة لعدة كما دالا على التبعية بمعنى ان يكون القصد الاصلي الحسن
لكنه لا ينفك عن الاخر فقصد الاخر بتبعيته ذكر محل نامل يمنع اعداهل السنة والاجماع فهل هو فيمكن فيه كذلك
بل الطاهر من تتبع الاحاديث وكلام المتالهين خلاف ذلك فانه كما ان صفات الجمال تقتضي اللطف كذلك صفات
الجلال تقتضي القهر غير تبعية فليتامل في هذا المقام فانه مجاز وجاز فيما يخفى فيه فيمكن تاويل الحصر بذلك الآن الحمل البعد
الثاني ما ختاره القاضي نا بعا للعلم عليه بعيد جدا لان نعمة الكفار وسعادتهم غير مقصود اصلا فلا يصح ان يقال المقصود
بالذات مما بعث به اسعاد الكفار والمؤمنين وهو ايه العالمين وكذا ان يقول معظم ما يترتب عليه او تصف
به او اثرها وقوعا هو الرحمة فان كان غضب معه وجوه الرحمة وان يعود معظم ما يطلب منه واثره ذلك والمراد
بالاكثرية ان الامر والارادة تتعلقت بان يكون اكثر ما يقع منه ويترتب على الارسال هو الرحمة فيجوز ان يكون الحصر حصرا
للمعظم او الاكثر او معظم ما يطلب منه او الاكثر بالمطلوب حقيقة غلبة الرحمة فليتدبر ويجوز ان يكون الحصر على التشبيه
او المبالغة اما مالان غير الرحمة بمنزلة العدم فكانه لا فايدة او لا صفة الا الرحمة او على تشبيه غير البعض بالوصل بالعدم الحصر
بمعنى انه الذي تشبيه الحصر لا يحد في هذا المعنى ادق وابلغ وقريب مما ذكره الامام الرازي في تفسير وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون حيث قال لما كان العبادة اصل المقاصد وكان سائر المقاصد بالنسبة اليه كالعدم
قال الله تعالى وما خلقت الجن الخ فتدبره وعلى احد هذين الوجهين يمكن اتمام ما نقلناه عن بعض العلماء
من انتفاء صفة الرحمة ابا نا عليك وعلى هذا الوجه ما حديث انا بعثت رحمة لا عذابا ثم ادل

ومعنى هذا الوجه ههنا وجه آخر قريب من اللفظ وتوجيه كلام القوم بل هو الوجه عند رعاية الظواهر وهو ان يكون المعنى
الغضب على العالمين بان يغضب عليهم جميعا في الجملة او لا يرحم بعضهم اصلا او وما ارسلناك الا حال كونك رحمة
على الكل لا غضبا عليهم او الغائية الرحمة على الكل لا الغضب عليهم فالاثبات هو الرحمة على الكل والمنفي هو الغضب على
الكل او حجر الغضب على البعض ولا ينافي ذلك الغضب على البعض في الجملة فيلزم من اثبات الرحمة على الكل وكون في الجملة
نفي الغضب من جميع الوجوه على الكل او البعض وهو ظاهر يكفي في احتمال الغضب في الجملة على المجموع او على البعض فقط بالحصر
نفي الغضب في الجملة على المجموع لان مناكره ان لم يتعلق بالمجموع الا الرحمة فيلزم عدم تعلق الغضب بهم مطلقا ولم
الغضب على البعض في الجملة لانه ثابت فتندفع الشبهة بلا كلفة ويكفي في المقام اثبات عموم رحمته الكل ولم يصح
التعرض لنفي الغضب كما وقع عن المفسرين لان انتفاء الغضب من جميع الوجوه يلزم من عموم الرحمة
في بعض الوجوه بالنسبة الى المجموع في غاية الظهور وبالنسبة الى البعض ثابت لا مرد له الا ان علم
ويجوز على بعد ان يكون المعنى الا لاجل صدور الرحمة في الجملة على الكل والمنفي عدم الرحمة بالكلية وهو الغضب
الصرف على الكل ويكفي في اثباته ايضا عموم الرحمة في هذا التوجيه ان هذا المعنى يحصل بدون الحصر بنفس
ارسلناك رحمة للعالمين ويمكن ان يقال فائدة الحصر التاكيد والتصريح بنفي ما خطر وعلى التوجيه الاول
المثبت هو الرحمة على كل فرد فرد فالظاهر المنفي من الكلام نفي الغضب كذلك اي على كل فرد فرد باعتبار ذاته
لا المجموع الا ان ذلك لا يصح بعد اتمام ما قال الحصر الاضافي اما تقتضي نفي شيء غير المثبت مقابل للمثبت
في الجملة وذلك متحقق لانه اثبت عموم رحمته ونفي عموم غضبه وتجرد الفرق بان عموم الرحمة باعتبار نسبته لكل فرد فرد
ونفي عموم الغضب باعتبار المجموع لا الانفراد لان ذلك ان يجوز المنفي مقابل المثبت على وجه انتفائه في جميع الجهات على ان المنفي
ان يقال المثبت ~~يا وجه~~ هو الرحمة على المجموع والمنفي الغضب عنه على انه الامر ان الرحمة على المجموع
نوع الرحمة على كل فرد فرد فلذا ان الرحمة على جميع افراد المجموع ونفي الغضب على المجموع ليس نوعا للنفي عن كل فرد فرد فلا ان
النفي عن جميع الافراد فليتدبر ولقد اشرنا في اثناء الكلام الى توجيه آخر وهو ان يجوز المراد الرحمة بالذات في الطبع
بمعنى ان يحب ذاته الاشرف مع قطع النظر عن الاتباع والامتناع مائلة الى الرحمة وذا رحمة عليهم ولا شك
ان الامر كذلك فان طبيعته صلى الله تعالى عليه وسلم على الشفقة والرحمة وحسن الخلق والعطوفة على المؤمن والكافر
بل سائر المخلوقات ولا ينافي ذلك انه صلى الله عليه وسلم غضب لتنصيره وذنب فانه مع قطع النظر عن ذلك
كان رحيما فعلى هذه الحالة يصير المعنى الا على كونك ذا رحمة بالذات اي مع قطع النظر عن الاتباع والامتناع
والمنفي على المنقول له فالمعنى الا لطلب الرحمة منك بالذات بالمعنى المذكور والمنفي عدم كونه رحيما بالذات بل غضوبا
الا ان هذا التوجيه بعيد عما قصده المفسرون فانه لا يناسب على المناسبة في بيانه بالاخير من المنع ونحوه وكذا تفسير
الخ كما يظهر بالتدبر فلا يناسب ان يكون توجيها لكلام القوم انه نوع غضب على الكافرين باسرهم لتغيير هم
لم يكن منافيا لذلك مع انه صلى الله تعالى عليه وسلم على عدي الدعاء والغضب على البعض بانه بعث رحمة لكن
الوجه بانه لما كانت طبيعته على الرحمة او مجبولا على الرحمة على الكل ناسب ان لا يغضب عليهم
ولا يكون سببا له ولا ينافيه صدور الغضب مع مرتفع لباعث كل تام هذا ما ظهر الآن من وجوه التاويل والله تعالى
اعلم بمراده وفوق كل ذي علم عليم ونرجو من كرم الله تعالى بما هو الحق الصحيح بحيث يشرح به الصدور ويطمئن به القلب
وهو الموفق تم

لمولانا احمد القزويني

يوم يأتي بعض آيات ربك الآية ذكر القاضي في تفسيره ان قوله تعالى لم تكن آمنت من قبل صفة نفسا وقوله تعالى
او كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة
ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا ثم قال وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل الى كفو قوله وان كسبت
فيه خيرا فظاهر كلام القاضي وان كان يشعر بان الايمانين المذكورين في موصفين متغاير ان
لكن استدلال الخصم لا يتوقف على تغايرهما كما توهم لان مدار استدلاله على ان الايمان الحادث
ان لم ينفع بسبب عدم كسب الخير فالايمان السابق علم ان منشا نفع الايمان كسب الخير فالايمان السابق
لم ينفع لانه لم يكتسب فيه خيرا والايمان الحادث ايضا لا ينفع لعدم كونه مقدما على هذا الوقت حتى يتصور فيه
كسب وخير قبل هذا والآن ايضا لا يتصور فيه كسب خير فلا ينفع الايمان مطلقا فالايمان المنفي نفعه
اعم من الايمان السابق والحادث فلا يتوقف تقدير الدليل على تغاير الايمانين لكن كلام القاضي يشعر
بتغايرهما حيث قال لا ينفع الايمان فانه يدل قيد صح على ان المراد من الايمان الغير النافع الايمان الحادث
والمراد من الايمان الذي لم يكسب فيه خيرا على تقرير القاضي الايمان المتقدم هذا محصل استدلاله ومحصل اول
كلام القاضي واجاب القاضي عن استدلاله بثلثة وجوه احدها تخصيص هذا الحكم اي الحكم بعدم نفع
الايمان بذلك اليوم ويمكن تقرير هذا الجواب بوجهين احدهما تخصيص عدم نفع الايمان المجرد بذلك اليوم
اي لا ينفع الايمان المجرد في ذلك اليوم وان كان ينفع في غير ذلك اليوم والثاني تخصيص عدم نفع الايمان المجرد
الواقع في ذلك اليوم وان كان الايمان المجرد الواقع في غير ذلك اليوم والتخصيص بذلك اليوم في كل وجه بمعنى
ويحمل على الوجه الثاني اولى كما لا يخفى على من له ذوق فهم سلامة المعاني وان لم يذكر هذا المعنى في توجيه
كلام القاضي وما رأينا في كلام احد ما يشير بهذا الوجه وهذا الجواب جواب مستقل لا حاجة له الى ضم قوله
وحمل الترديد معه ليكون المجموع جوابا واحدا كما توهم كيف والخصم يقول بعدم نفع الايمان المجرد في غير ذلك اليوم
والمعتبر لا يقول به فاذا خصص عدم النفع بذلك اليوم باحد الوجهين المذكورين سابقا بطل استدلال
الخصم بعدم نفع الايمان المجرد مطلقا وتم كلام المعتبر بنفع الايمان المجرد في غير ذلك اليوم وكيف يتوهم كون مجموع
قوله تخصيص وقوله وحمل الترديد جوابا واحدا مع انه على تقدير عدم تسليم استقلال التخصيص المذكور بالجوابية
فقوله وحمل الترديد جواب مستقل البتة فاي فائدة في جعله من تتمة التخصيص المذكور حتى يكون معه جوابا واحدا

ومحصل

ومحصل الجواب الثاني ان الترديد وقع في المنفي فلا يعطف احد المعنيين على الآخر فيفيد الكلام نفي كليهما لا عطف
النفي على النفي فحاصل مضمون الكلام اشتراط النفع الخ ولا يرد عليه ان اشتراط التقدم يغني عن اشتراط كسب الخير
لانه اذا انتفى الايمان سابقا انتفى سبق الخير فيه بالضرورة فيكون ذكره لغوا لان اشتراط النفع بولعدم الامرين
لكون هذا الواحد مقصودا بالذات في الشرطية واذا كان وجود الشرط مقصودا بالذات في الشرطية لا يكون ذكر
انتفائه لغوا لاستلزام انتفاء الشرط الآخر انتفاءه فتامل على انه يجوز ان لا يكون عند الحكم بعدم النفع استلزام احد
الانتفائين الآخر ملحوظا حتى يكون مغنيا عنه والجواب الثالث جعل او كسبت معطوفا على لم تكن ويكون المعنى حينئذ
لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل فلم يكسب خيرا وان فرضنا انها كسبت خيرا ايضا وح يصير الدليل منعكسا
لانه يفهم منه ان الايمان النافع بشرط التقدم ولا مدخل لكسب الخير وعدم كسبه في النفع ولا يبعد ان يجاب عنهم
بوجه كفو ايضا وهو ان يقال ليس المراد من كسب الخير الاعمال الصالحة التي تعتبرها المعتزلة في صحة الايمان بل فائدة عطف
او كسبت في ايمانها خيرا الاشارة الى وجه اشتراط تقديم الايمان على هذا الوقت فكانه قيل لا ينفع الايمان الذي لم يكن
قبل هذا لانه لم يكسب فيه خيرا اي لم يحصل من هذا الايمان فائدة واثر وثواب يترتب عليه كما كان يترتب الآن
على الايمان قبل هذا فتامل حتى لا يتوهم ان هذا الاثر عبارة عن العمل والله اعلم

لمولانا احمد الخجندي القزويني بعنايته

وهو دليل الخ ملخص الاستدلال انه علق عدم نفع الايمان بكل واحد من العدمين عدم تقديم الايمان وعدم كسب الخير
مع تقديمه بناء على ان كسبت معطوف على آمنت كما هو الظاهر وان المتبادر من الترديد منع الجمع ويلزمه اعتبار
تقديم الايمان في الشق الاخير وان المراد بكلمة او في سياق النفي نفي احد الامرين لا نفيهما معا وخلاصة الجواب
الاول منع استلزام الدليل عدم اعتبار الايمان المجرد مطلقا كما هو مذهب الخصم بل في ذلك اليوم فقط ولا يخفى
ان التخصيص ينافي لا اعتبار المجرد مطلقا لانه بصدد ابطال حجة الخصم وللخصم ان يقول لا قائل بالفصل وللمجيب
منع ذلك على ان الاحتجاج بانه لا قائل بالفصل لا يفيد القطع وانت خبير بان الفرق من ذلك اليوم وغيره
باعتبار فوات شرط الايمان وهو كونه بالغيب وذلك لا يقتضي الا عدم اعتبار الايمان الحادث واما في حق الايمان
المتقدم عليه فلو كسا بر الايام فتامل وتوضيح الجواب الثاني ان عدم نفع الايمان انما علق بانتفاء الامرين معا
وهو موافق لما صرح به المحققون من ان الاظهر والاغلب ان يراد بما رأيت زيدا وعمرا نفي رؤيتهما معا وان
احتمل نفي رؤية احدهما فقط واذا انتفى تقديم الايمان وكذا انتفى كسب الخير مع التقديم فلا نزاع في عدم اعتباره

غير انه لما كان نتيجة ان الترديد لا يلايم هذا المغز بل حق الاداء فيه لم يكن منت ولا كسبت اشار الى الجواب بقوله وحمل الترديد آه
وتوضيحه ان نخصم حمل الترديد على اشتراط عدم النفع باحد العدمين واعتبر العطف بعد ورود النفي والجيب
ويعتبر قبل النفي اشعارا بان نفع الايمان مشروط باحد الامرين من حيث الانجاء عن الكفر موقوف على تقديم
وانه على ذلك اليوم ومن حيث كونه معصيا لاعمال البر موقوف على تقديم كسب الخير في الايمان فلا اتى بالواو لفات
هذا الاشعار فكلمة او لتفصيل شرط النفع والله اعلم ومحصول الجواب الثالث ان الترديد بين احداث الايمان
في ذلك اليوم وتقديمه عليه بلا كسب خير وارتكاب خلاف الظاهر في العطف لم يقتضيه من الادلة والقراين لمصادم
بغير مردود قلت والاولى ان يجعل كلمة او بمعنى الواو في التوجيه الاخير والمعنى لا ينفع الايمان نفسا ما قدمت الايمان
وكسبت في ايمانها الحادث خيرا وح لا حاجة الى اعتبار التجرد عن كسب الخير في المعطوف عليه لتحسين التقابل

لمولانا الفاضل المحو مهر بادشاه

تفسير البسملة للمولى عبد الكريم افندي

بسم الباء جارة للملابسة كما في الحديث بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء رواه الترمذي رحمه الله تعالى متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ بقرينة المقام كما في الحديث بسم الله ولجنا وبسم الله خرجنا رواه ابو داود رحمه الله فيكون الظرف لغوا متعلقا باقرأ او تقديره بسم الله قراءتي مثل بسم الله مجريها وانه بسم الله الرحمن الرحيم فيكون مستقرا خبر المبتدا المؤخر والجملة فعلية او اسمية مستانفة الله مجرور بالاضافة والعامل المضاف الرحمن عطف بيان او بدل ان كان علما ونعت مادح ان كان صفة وعامل التوابع عامل متبوعها الرحيم نعت للرحمن او لله وعطف البيان تابع يقصد به مجرد ايضاح المتبوع والبدل تابع مقصود بالنسبة كمتبوعه والنعت يدل على معنى في متبوعه فيخصصه نحو رجل عالم او يوضحه نحو زيد العالم او يؤكده نحو امس الدابر ويكون لمجرد المدح او الذم او الترحم وههنا للمدح لا يقال النعت يكون

اعلم ان التسمية سنة في ابتداء كل خير من العبادات والمعاملات لفظا وكتابة فيقرأ في ابتداء القراءة سواء ابتدأ من اول السورة او من اثنائها وان كانت سورة براءة دائما تترك من براءة عند وصلها بما قبلها واما تخيير بعض القراء بين التسمية وتركها عند الابتداء بالقراءة من اثناء السورة كما ذكره ابن ظفر فضعيف لان الحديث الابتداء بالتسمية اه ذي بال يرجح الابتداء بها

بحال المتبوع كما مر وبحال متعلقه نحو زيد العالم ابوه والثاني لا يدل على معنى في متبوعه بل في متعلق متبوعه لانا نقول الغرض منه وصف زيد بكونه عالم الاب لا وصف الاب بكونه عالما واما البحث عن منع صرف الرحمن الحاقا له بنظايره من باب فعلى كعطشان وسكران اذ لا مؤنث له لا فعلى ولا فعلانة فقليل الجدوى لانه لا يستعمل منكرا حتى ينظر صرفه او منعه ومن استعمله منكرا فقد حكموا بانه خارج من العربية فصل مجموع الجار والمجرور يسمى ظرفا لانه يشاركه الظرف في بعض الاحكام كالاحتياج الى المتعلق والظرف ان تعلق بمحذوف عام منسي فمستقر وان تعلق بمذكور او محذوف منوي فلغو والمستقر قائم مقام متعلقه فيعتبر فيه ضمير المتعلق وعمله واعرابه ويقع صلة وصفة وخبرا وحالا فبعد نكرة محضة صفة وبعد معرفة محضة حال وبعد غير المحضة منهما يحتملهما الا اذا تعين احدهما او غيرهما بدليل والمقدر فعل في الصلة واسم في الخبر بعد اما واذا واختلف في غيرهما ورجح الفعل لكونه الاصل في العمل ولا يخفى ان كثيرا من المقامات يراد فيه مجرد الثبوت بلا ملاحظة الزمان فالحق فيه التفصيل بان يقال ان وجد ما يدل على معنى الفعل قدر الفعل والا فالاسم فصل الجملة مركب وضع لافادة النسبة سواء حصلت الافادة وسمي كلاما او لم تحصل لمانع كالجملة الواقعة صلة وشرطا ونحوهما وتركيبها من اسمين او فعل واسم ولو تقديرا كما في البسملة او حكما كما في احرف النداء وهي اسمية وفعلية وظرفية وشرطية فالاسمية موضوعة للثبوت وتستعمل للثبات والدوام بمعونة المقام كما في مقام المدح والفعلية موضوعة للتجدد والزمان وتستعمل المضارع للاستمرار والدوام بمعونة المقام كالاسمية نحو والله يعلم وان من شيء الا يسبح بحمده وللاستمرار مع التجدد نحو تكور الليل والنهار والاصل في الجملة التمام فلا تعرب وقد تقوم مقام المفرد فتعرب اما الاول فمنها المستانفة الواقعة في صدر الكلام او المنقطعة عما قبلها ومنها المعترضة في اثناء كلام او بين كلامين متناسبين وتميزه وذلك فاستقر فيه حال عامله معناه واشبه الظرف الحقيقي الذي شانه ان يكون

او في آخره ومنها الصلة وجواب القسم وجواب الشرط والتابعة لما
لا محل لها من الاعراب واما الثاني فخبر المبتدا وخبر باب ان وكان وكاد
والحال والمفعول والمضاف اليه والتابعة لما له محل من الاعراب فبعد نكرة محضة
صفة وبعد معرفة محضة حال وبعد غير المحضة منهما يحتملهما **فصل** في الكشاف
تقديره بسم الله اقرأ لان الذي يتلوه مقروء وانما قدر مؤخرا لقصد الاختصاص
ردا على المشركين في تسميتهم باسماء اصنامهم ولعل التحقيق ان مقام الابتداء
قرينة لامرين احدهما تقديره اقرأ لا ابدأ لان المقام مقام الاحتمال لشمول بركة
الاسم لجميع الفعل صريحا لا الاهتمام بحصول البركة في اوله اكتفاء بسرايتها
من الاول الى الآخر حكما وثانيهما تقديره مؤخرا عن الاسم لان المقام مقام
التيمن به فينساق الطبع الى تقديمه وان لم يخطر بالبال حال المشركين واعلم ان
هذا التقدير لا يلايم ان فيه القائلين بكون التسمية جزءا من السور لان
تقدير اقرأ يدل على خروج البسملة من المقروء لان قولنا بسم الله اقرأ معناه
بسم الله افعل القراءة الآتية بعد قولنا بسم الله ولعل الوجه على ذلك القول
ان يقدر بسم الله نحو مثل ان الله معنا وفي الحديث انا بك واليك رواه
مسلم عن الله تعالى او يقدر بسم الله نحمد ونسأل او بسم الله الامر والشان
فصل في الانتصاف تقديرا ابدأ اولى لصحته في كل تسمية ولان العام
اولى بالتقدير كما في الظرف المستقر والجواب اولا ان صحته في الكل ممنوعة
لظهور امتناعه في نحو بسم الله اوله وآخره كما ورد في الحديث رواه الترمذي
رحمه الله تعالى وفي الافعال اليسيرة كالدخول والخروج وثانيا ان اولوية تقدير
العام لتبادره وهو عند عدم قرينة الخصوص واما عند وجودها فالمتبادر هو
الخاص وتقديرهم العام في المستقر لعدم القرينة وكلامنا فيما توجد فيه القرينة
وقد يجاب بان تقدير الخاص افيد وتقديرهم العام في المستقر تمثيل وتقريب
لا تحقيق ولو قلت زيد على الفرس او من العلماء او في البصرة لقدرت

راكب

اعلم ان البا في بسم الله متعلق بمحذوف فعند البصريين المحذوف مبتدأ والجار
والمجرور خبره والتقدير ابتدائي بسم الله او كائن باسم الله فالبا متعلقة
بالكون او الاستقرار وقال الكوفيون المحذوف فعل تقديره ابتدأت او
ابتدأ بسم الله والجار والمجرور في موضع نصب بالمحذوف من تفسير السمر
فان قيل لم حذف الفعل منه قلنا انما حذف كذلك للتخفيف لانه اكثر
كثير الاستعمال والبلاغة في الايجاز من تفسير البركة
فان قيل لم قدر المحذوف متأخرا قيل انا قدرناه كذلك لان الاهم
ارادة اختصاص اسم الله تعالى عز وجل بالابتداء وذلك انه يحصل
بتقديم الاسم الجليل ذكره لتقدم واما قوله تعالى اقرأ باسم ربك
فاجيب عنه من تفسير البسملة

راكب ومعدود ومقيم وفيه نظر اما اولا فلانهم صرحوا بان المستقر ما يتعلق
بالعام المحذوف المنوي واللغو ما يتعلق بالمذكور او المحذوف المنوي وان نحو
ايوم الجمعة صمت فيه لغو متعلق بمحذوف يفسره المذكور واما ثانيا فلانه اذا
قدر الخاص بقرينة كان مرادا منويا لا منسيا فلا يقوم الظرف مقامه ولهذا
شرط العموم في كل ما يستقر ثم كالخبر في لا اله الا الله والحال في ضربت زيدا
قائما واما ثالثا فلان قوله لقدرت راكب ممنوع لان المراد شعور الاخبار
بكونه على الفرس لا الاخبار بخصوص الركوب ولذا يستعمل فيما لم يعلم
كون زيد صحيحا راكبا عليه او سقيما محمولا عليه وما يتوهم فيه من معنى الركوب
فانما هو حاصل معناه غالبا وكذا الحال في قوله معدود ومقيم كما لا يخفى **فصل**
في الكشاف فان قلت ما معنى تعلق اسم الله بالقراءة قلت فيه وجهان
احدهما ان يتعلق به تعلق القلم بالكتبة في كتبت بالقلم على معنى ان المؤمن
لما اعتقد ان فعله لا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسم الله تعالى بل يكون فعلا
كلا فعل جعل فعله مفعولا باسمه تعالى كما فعل الكتب بالقلم والثاني ان يتعلق
الدهن بالانبات في قوله تعالى تنبت بالدهن على معنى متبركا باسم الله اقرأ
وهذا الوجه اعرب واحسن يعني ان الباء للاستعانة او الملابسة فان
قوله تعالى تنبت بالدهن معناه تنبت الزيتون بالدهن والظرف على
الاول لغو باقرأ وعلى الثاني مستقر حال من فاعل اقرأ وهذا ابناء على
ما اشتهر ان باء الملابسة مع مجرورها لا تكون الا ظرفا مستقرا ولعل
الحق خلافه لان الكلام اذا كان فيه فعل ظاهر او منوي صالح للتعلق به تعلق
الظرف به ولا حاجة الى تكلف تقدير فعل آخر منوي وجعل الظرف مستقرا
وتجويز امكان التقدير لا يحسن التقدير والا امكن التقدير في كل الظروف

فيكون الكل مستقرا وقوله اعرب اى ابين لان ملابسة الفاعل باسمه تعالى
معتبرة بخلاف كونه سببا وآلة للفعل فمن ثمة احتاج الى الحيثية الاعتقاد
المذكور وقوله احسن اى لكونه ابين او لكونه مشعرا بكون الملابسة بالاسم
مقصودة بخلاف الاستعانة الموجبة لكونه آلة غير مقصودة فان قيل
كما ان المراد في الثاني ادعاء الملابسة للتبرك لا حقيقة الملابسة كذلك المراد
في الاول ادعاء الاستعانة للتبرك لا حقيقة الاستعانة فيكون كل منهما
للتبرك يظهر من كلامه غير انه صرح به في الثاني للاشارة الى كون الظرف
مستقرا متعلق بمقدر في الاول وان تعلق
في الظاهر بقوله اقرأ

سيد محمد افندی البخاری ... ثم زلدی
علیه رحمة الملك الباری

قال السعدي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون
الا من اذن له الرحمن وقال صوابا تقرير وتوكيد لقوله لا يملكون فان
هؤلاء الذين هم افضل الخلائق واقربهم من الله تعالى اذا لم يقدروا ان يتكلموا بما يكون صوابا
كالشفاعة لمن ارتضى الا باذنه فكيف يملكه غيرهم انتهى اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق
ان قوله فان هؤلاء علة لقوله تقرير وتوكيد ومراده بقوله تعالى ان جملة لا يتكلمون الخ تقرير وتوكيد
جملة لا يملكون بالطريق البرهاني لان عدم تكلم المقربين بما يكون صوابا الا باذن يقتضي
عدم مالكية غيرهم الخطاب ولا اعتراض في تراب او عتاب يغني قوله فان هؤلاء الى
قوله فكيف يملكه غيرهم ان هؤلاء الذين هم افضل الخلائق اذا لم يقدروا ان يتكلموا بما يكون
صوابا فغيرهم مع كونهم ادنى درجة منهم لا يملكون الخطاب بالطريق الاولى فقوله هؤلاء
اشارة الى الروح والملائكة وضمير لا يملكه للخطاب ولا اثر وعلى مذهب الاعتزال لان المراد
بالافضلية ههنا الافضلية من جهة كثرة المناسبة للمبدأ في النزاهة والتجرد والاستغناء
عن الاكل والشرب والعلم بما لا يعلمه البشر ومن جهة كون مقرهم السموات العلى

ولا نزاع لاحد في علو درجتهم وتفضيلهم في هذه الحيثيات وانما النزاع والجدال بين اهل السنة واهل الاعتزال من حيث كثرة الثواب
كما حققه المولى المحقق الدواني في شرحه للعقائد وذكره المولى المرحوم ابو السعود عليه رحمة الودود في تفسير قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون واشار اليه المصنف في تفسير قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
وهذا البيان على تقدير ان يرجع ضمير لا يتكلمون الى الروح والملائكة ويمكن ان يجعل الضمير لا يملكون لاهل السموات والارض والمعنى آه
اهل السموات والارض لا يتكلمون بما يكون صوابا الا الذين اذن لهم الرحمن وقال صوابا فيظهر انهم لا يملكون منه خطابا بالطريق
الاولى فتكون جملة لا يتكلمون ايضا تقريرا وتأكيدا لجملة لا يملكون لكنه بمعزل عن مراد المصنف لان قوله فان هؤلاء آه يأباه كما يشهد به
التخيل الصحيح والنحرير المولى المرحوم عصام الملة والدين بعدما حقق مراد المصنف واجاب بان هذا ليس خروجا عن اعتقاد اهل السنة
واختيارا لطريقة الاعتزال لان الحلبي وغيره من اهل السنة جعلوا الملائكة افضل من البشر قال هذا اذا جعل ضمير لا يتكلمون للروح
والملائكة واما اذا جعل لضمير لا يملكون فلا يحتاج في تحصيل عدم تكلم غيرهم الى الطريق الاولى وليت شعري ان تحصيل عدم تكلم غيرهم لاي
شيء يلزم لنا حتى يحتاج فيه الى الطريق الاولى على تقدير ان يجعل الضمير للروح والملائكة ولا يحتاج فيه على تقدير ان يجعل الضمير لا يملكون
لان المدعى على كلا التقديرين ليس تحصيل عدم تكلم غيرهم بل المراد الاستدلال من عدم تكلم المقربين بالصواب على عدم مالكية غيرهم
الخطاب والاستدلال من عدم تكلم اهل السموات والارض بالصواب على عدم مالكيتهم الخطاب حتى يكون جملة لا يتكلمون مقررة لجملة
لا يملكون فالصواب ان يقول في تحصيل عدم مالكية غيرهم آه ولعل منشأ الغلط عن رجع الضمير في قوله عليه والظن انه راجع الى ما في بما
يكون كما لا يخفى واما من قال في توجيه كلام المصنف قوله فان هؤلاء علة لكون جملة لا يتكلمون مقررة لجملة لا يملكون بعد اذا كان اهل السموات والارض
لا يتكلمون الا الذين اذن لهم الرحمن وقالوا صوابا وهم الشفعاء من الانبياء وغيرهم يظهر ان اهل السموات والارض لا يملكون منه خطابا
فان عدم التكلم الا باذن والتعلق بالصواب يقتضي عدم ملكهم الخطاب بالطلوع من عند انفسهم فقوله هؤلاء اشارة الى الموصول المقدر بمعنى
في قوله من اذن له فلم يرد انه على مذهب الاعتزال كما توهمه اكثر المتأخرين انتهى فقد خلط خبط عشواء لكن كيف يعمى الا ان الموصول
في النظم الجليل لم يبين انه من الانبياء وغيرهم او منهما حتى يفهم انه افضل الخلائق مثلا اذ قيل اهل الطلب من العلماء وغيرهم لا يتكلمون
الا من اذن له السلطان فبأي شيء يحكم بان المستثنى افضلهم على ان تقدير الكلام على ما عمره يرجع الى ان يقال فان هؤلاء اي الماذونين
القائلين بالصواب الذين هم افضل الخلائق في نفس الامر وان لم يفهم من الآية اذا لم يقدروا ان يتكلموا الا بالاذن فكيف يملكه
غيرهم وعبارته براحل بعيد عن هذا كما لا يخفى وقوله اذا كان اهل السموات والارض لا يتكلمون الا الذين اذن لهم الرحمن وقالوا
صوابا آه لا يصلح ان يكون مراد المصنف لانه استدل بنفي قدرة تكلم المقربين بالصواب الا بالاذن على عدم مالكية غيرهم الخطاب
وهذا القائل استدل بعدم تكلم اهل السموات والارض الا من اذن على عدم ملكهم الخطاب بالطلوع من عند انفسهم فاين هذا
من كلام المصنف ولعل الباعث للوقوع في هذه الورطة الذهول عن مفهوم افعل التفضيل لان المعتبر فيه هو الزيادة في مدلوله
بوجه ما اعم من ان يكون بوجه من وجه او من جميع الوجوه وذلك جار في المعنيين المشهورين لصيغة التفضيل اذا كان مضافا

اى ما انت الذى لسن دمان ستبرين تر
خنده شيرين وسخن كفتن از ان شيرين تر

قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون

كما مر بيانه

قال القاضي مجيبا عن قول المعتزلة بانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذي طول عمره مرزوقا وهو ينافي قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها اقول في وقوع هذا الاشكال خصوصا في حق الطفل الذي لا يعقل فانه لا حرمة في حقه لرفع القلم عنه فيكون الاية مطردة وكفاية فرض وقوعه في ثبوت ما ادعاه منعه وفيه وفيما تناوله المكره والمضطر شيء من الكلام انه حرام ام فيرجع الكلام الى ان الحرمة مضافة الى العين او الفعل والاستعمال اقول وبالله العصمة الظاهر اراد بطول عمره عمره الطويل لا جميع عمره من اول الولادة الى انقضائه فلا يتجه الاشكال بمثل الطفل والمكره والمضطر لا مكان تغذي المتغذي بالحرام عمره الطويل فينافي عموم الاية وقوله وفيه وفيما تناوله المكره والمضطر شيء من الكلام انه حرام ام لا قد تقرر في الاصول ان الحكم الشرعي من الوجوب والندب حظر صحا لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف واثره هذا هو المشهور واليه ذهب الجمهور الا ان بعض الائمة وفحول الاسلام ومن تابعهما ذهبوا الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل منه

ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا والصحيح ان الحل والحرمة اذا كانا من صفة العين اضيفا اليها والا فالى الفعل. لمولانا شرح المواقف

في اواخر سورة هود

قال الله تعالى يوم يأتي يعني يأتي الله او امره او يأتي اليوم اي هوله والظرف منصوب باضمار اذكر او بقوله لا تكلم نفس اي بما ينفع من جواب او شفاعة الا باذنه فمنهم اي من اهل الموقف شقي مقضي له بالنار وسعيد مقضي له بالجنة فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير اخراج النفس وشهيق رده خالدين فيها ما دامت السموات والارض سموات الاخرة وارضها او هذه العبارة كناية عن التابيد ونفي الانقطاع الا ما شاء ربك ان وقف مشية الله ان ربك فعال لما يريد من تخليد البعض كالكفار واخراج البعض كالفساق واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ غير مقطوع بل ممتد الى ما لا نهاية له ومعنى الاستثناء في الاول ان بعض الاشقياء لا يخلدون كالعصاة من المؤمنين الذين شقوا بالعصيان وفي الثاني ان بعض السعداء لا يخلدون في الجنة بل يفارقون اياما ابتداء يعني ايام عذابهم كالفساق من المؤمنين الذين سعدوا بالايمان والتابيد من مبدأ معين كما ينتقض باعتبار الانتهاء فكذلك ينتقض باعتبار الابتداء هكذا قيل واقول لا يخفى ما في هذا التفسير من ارتكاب بعض التمحلات منها ان الاستثناء في الموضعين لا يحسن على هذا التفسير لان الحكم في الايتين لما كان على جميع الاشقياء والسعداء لان الذين من صيغ العموم في جميع الاوقات بدليل خالدين فيها ما دامت السموات والارض فاذا استثنى منها بعض الاوقات بقوله الا ما شاء يقتضي نظم الكلام ان يكون ذلك الاستثناء متعلقا بجميع افراد المحكوم عليه غير مختص ببعض منه وقد خص في التفسير بالبعض اي بالعصاة من المؤمنين في الموضعين ومنها ان عصاة المؤمنين وقعت في التفسيرين داخلة في الاشقياء والسعداء وذلك لا يلائم ما وقع من جعل كل منهما عديلا للاخر مقابلا له مع انه جعله علماء البيان مثالا لما فيها صنعة التفريق ومنها ان الظاهر المتبادر من التابيد ما يكون باعتبار الاستقبال كما ان الظاهر من الازلية ما يكون باعتبار الماضي فانتقاض التابيد

انما

انما يكون باعتبار الانتهاء لا الابتداء ومنها انه على هذا التفسير لا يكون الاستثناء في الموضعين من التابيد على نسق واحد فلا يلائم الكلام والذي خطر بالبال في تفسير الاية الكريمة ان معنى الاستثناء في الاول ان الاشقياء مخلدون دائما في النار الا وقت تعلق مشية الله تعالى باخراجهم منها لكن تحقق هذا الوقت محال فهو من قبيل التعليق بالمحال حتى يثبت محالية المعلق ويكون كدعوى الشيء مع البينة وفائدته تاكيد الخلود والدوام ويكون على سنن قوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط وقس عليه الاستثناء في الموضع الثاني ويكون المراد بالشقي الكفار بناء على ان النكرة ينصرف الى الفرد الكامل ويكون العصاة من المؤمنين داخلة في السعيد لانه لما اختص الشقي بالكفار على ما ذكر فينبغي ادخال العصاة في السعيد حتى لا يخرج عن التقسيم وح لا يرد شيء من التمحلات المذكورة كما لا يخفى ولا يبعد ان يقال على تقدير كون الاشاعرة فائدة الاستثناء في الموضعين انه لما قيل الاشقياء مخلدون في النار واكد بقوله ما دامت السموات والارض وكذا قيل السعداء مخلدون في الجنة واكد بقوله ما دامت السموات والارض لربما توهم ان هذا الخلود امر واجب عقلا لا يمكن له تعالى نقضه وانقطاعه كما ذهب اليه المعتزلة فعقب بقوله الا ما شاء ربك تنبيها على ان هذا الخلود في الموضعين ليس امرا واجبا على الله تعالى حتى لا يمكن تغييره بل لو شاء لامكن وليس له قبح عقلا الا ان مشية الله لما تعلق به لا يتبدل ولا يتغير بناء على حدوث القضاء والقدر

لمولانا خير الدين الجاجي

منه

مبسملا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ البيضاوي رحمه الله وعد بفتح مكة الخ اقول المص رحمه الله
حمله اولا انا فتحنا على انه وعد بفتح مكة او بفتح ما اتفق لرسول الله عليه السلام
في هذه السنة من فتح غير مكة ولما لم يكن الفتح الموعود واقعا بعد احتاج
الى توجيه صيغة الماضي فتصدى له بقوله والتعبير عنه بالماضي لتحققه فان التعبير
عن المستقبل المحقق الوقوع بصيغة الماضي شايع كما في قوله اتاكم ونادى اصحاب الجنة
وفيه تنبيه على ان المستقبل والماضي عنده سيان وحمله ثانيا على ان الفتح
بمعنى الصلح وذلك بوجهين احدهما ان الصلح لما وقع بعد ظهوره عليه السلام
على المشركين وغلبته عليهم حتى انهم سالوا الصلح والصلح بعد الغلبة يشبه الفتح
فكان الفتح استعارة وانما قلنا ذلك لان الفتح الظفر بالبلد المحكوم منه ولم بتمامه
ذلك في هذا الزمان وثانيهما ان الصلح لما وقع سببا لفتح مكة ولسائر مواضعهم
فسموا الصلح فتحا تسمية للسبب باسم المسبب فكان الفتح مجازا مرسلا
فعلى الاول من الوجهين كان الفعل استعارة تبعية باعتبار تبعية استعارة مصدره
على ما هو المتعارف في استعارة الافعال بتبعية مصادرها وعلى الثاني منهما
كان الفعل مستعملا مجازا مرسلا تبعا لمصدره فيمكن ان يسمى مجازا مرسلا
تبعا كالاستعارة التبعية لكنهم لم يتعرضوا لهذا ولم يسموه باسم التبعي مع انه
لا خفاء في صحته مثلا اذا ضرب احد احدا ومات بضربه فلا شك في صحة
اطلاق ضرب بمعنى قتل باعتبار ان الضرب سبب للقتل فيكون الضرب مجازا مرسلا
في القتل وكان ضرب مستعملا بمعنى قتل بتبعية الضرب مثل الاستعارة التبعية وقد اشير اليه
في المطول وحمله ثالثا على ان الفتح عبارة عن فتح الروم فاضافة المصدر
الى الفاعل ويكون عطفا على قوله صلح الحديبية وعلى هذا لا تجوز لا في الصيغة

ولا في المصدر اي لا مجاز في الفعل باعتبار الزمان كما في الحمل الاول ولا باعتبار المصدر
كما في الحمل الثاني المنتخب الحسين نعم لو كان تجوز في نسبته الى الله تعالى وقد اشار اليه النبي
وحمله رابعا على ان الفتح بمعنى القضاء فيكون ماخوذا من الفتاحة بمعنى الحكومة
والفرق بينه وبين الوجوه الثلثة المذكورة ان في الوجوه الثلثة المذكورة
كان مجازا عقليا من جهة ان الفتح والصلح فعل رسول الله عليه السلام او عسكره
ونسبته اليه تعالى من جهة انه سببه وموجده ولعل النكتة في نسبتهما الى ذاته
المقدسة ان فيها تعظيما لشان الفتح والرسول والمؤمنين فان قلت لما كانت الافعال
كلها مخلوقة له تعالى كما تقرر في الكلام فنسبة الفتح والصلح اليه تعالى اسناد
الى ما هو له فلم يكن مجازا قلت ما هو له عبارة عما كان الفعل او معناه قائما به سبحانه
في العرف سواء كان مخلوقا له تعالى او لغيره صرح به العلامة في المطول وكيف لا
ولو كان كذلك لكان اسناد جميع الافعال الى غيره تعالى مجازا واليه تعالى حقيقة
كالصلوة والصوم وغير ذلك ويمكن توجيهه ايضا على انه استعارة مكنية
وعلى ان يراد بالفتح خلقه وايجاده وعلى ان يكون المجاز في الهيئة التركيبية
الموضوعة للاسناد الى ما هو له فاستعملت في الاسناد الى غيره او على ان يكون من قبيل
الاستعارة التمثيلية فان هذه الوجوه الاربعة جارية في كل ما كان من قبيل المجاز
العقلي فقد ذكر القوم الثلثة الاول في مثال انبت الربيع البقل وقد ظفرت
على هذا الاحتمال الرابع هنا ولا يخفى ان الوعد عبارة عن الاخبار الذي معه سرور
فعطف الاخبار على الوعد باعتبار ان الوعد خبر عن المستقبل والاخبار اريد به الخبر
عن الماضي فيحصل التغاير بينهما وصح العطف وكما التصدير بكلمة ان وكون الجملة اسمية
وتكرير الحكم بتقديم المسند اليه فلعل وجهه ان المخاطب وان لم يكن منكرا لكن السامعون
ينكرونه او ان الحكم لغرابته وعظم شانه مظنة الانكار والتعجب راغب فيه ولهذا اشار اليه

تعلق الاشارة بكلام المص بقوله فانهم غلبوا على المشركين الخ لا بتقريره فقد غفل عنه لعبد الرحيم انتهى

او تردد المخاطب ولكن يتوجه انه لا حاجة الى زيادة التاكيد ويجيء بابدفع ذلك
الى غير ذلك هذا اذا كان تقديم المسند اليه للتقوية واما اذا كان للاختصاص فلعله
في مقابل زعم السامع دون المخاطب يبقى ههنا شيء يجب ان نتعرض له وهو انه على الوجه الاول
الذي كان التجوز في الفعل باعتبار الزمان هل هو داخل في الاستعارة التبعية ام لا
وتحقيقه ان الاستعارة التبعية في الفعل في المشهور هي الاستعارة في الفعل بتبعية المصدر
وههنا ليس كذلك ويمكن توجيه الاستعارة ههنا بوجهين احدهما ان يشبه الزمان
المستقبل بالزمان الماضي ووجه الشبه انه كان التأخر فيه محقق الوقوع كذلك الزمان
الاول واللفظ الدال على الزمان الثاني وهو لفظ الفعل الماضي في جهة الصيغة جعل دالا
على الزمان المستقبل مستعملا فيه ومن البين ان المصدر بقي على حاله لم يتغير معناه
فكان الاستعارة في الصيغة والهيئة اولا لانها الدالة على الزمان الماضي وبواسطته
كان الاستعارة في الفعل كما كان الاستعارة في الفعل بواسطة المصدر والفرق
ان هذه الاستعارة في الفعل بواسطة جوهره ومادته وفيما نحن فيه بواسطة صورته
لا يقال الدال على الزمان هو نفس اللفظ المشتق لا جزؤه لانا نقول يجيء هذا الاحتمال
في الاستعارة التبعية المشهورة بان يقال الدال على المعنى الحدثي هو نفس اللفظ
المشتق لا جزؤه لان المصدر بصيغته غير محقق في المشتق فان الضرب غير موجود
في ضارب وضرب فان قلت المصدر لفظ مستقل يمكن التعبير به عن معناه بخلاف
الهيئة قلت لفظ الزمان الماضي ايضا كذلك فلا فرق ولو سلم نقول في كل منهما نستعير
المعنى المطابقي للفظ الفعل بواسطة المعنى التضمني له ولا يبعد ان يسمى مثل هذا استعارة
تبعية والامر في التسمية هين لا اعتداد بشانه وثانيهما ما اشار اليه قدس سره وهو
انه شبه الحدث الواقع في الزمان المستقبل بالحدث الواقع في الزمان الماضي فاستعمل الدال
على الثاني في الاول وحينئذ يكون الاستعارة تبعية لانه الدال على الحدث الواقع في الز

مجموع اللفظ لا الجوهر والمادة فقط كما في الاستعارة التبعية التي من قبيل المصدر
ولا الهيئة والصيغة كما في الوجه الاول فلا ينبغي ان يسمى تبعية بهذا الاعتبار
وان سمي فلا مشاحة ويمكن توجيهه بانه استعمل لفظ الفعل بمعنى فعل آخر لما كان
تابعا للتشبيه معنى احدهما بالآخر وتشبيه معنى احدهما بمعنى الآخر بتبعية تشبيه
معنى مصدر احدهما بمعنى مصدر الآخر فلهذا سمي استعارة تبعية او لان استعارة معنى
احد الفعلين للفعل الآخر لما كان بواسطة ابتنائه على تشبيه معنى احد المصدرين
بمعنى الآخر كان شبيها بالاستعارة التبعية المشهورة الا ان مغايرة المشبه
للمشبه به في المشهورة ذاتية وههنا اعتبارية ولعلهم انما تكلفوا ههنا وجعلوا
مثل هذا من قبيل الاستعارة في الفعل بواسطة المصدر واعتبروا التغاير الاعتباري
ولم يعتبروا ما اعتبرناه من تشبيه نفس الزمان بالزمان حتى يصير الاستعارة
في الفعل تبعية بلا تكلف رعاية بضم النشر بقدر الامكان وايضا في كون الصيغة
والهيئة جزء اللفظ تأمل وايضا الهيئة ليست جزءا مستقلا كالمصدر
ولبس الهيئة ليست لفظا والاستعمال قسم اللفظ ولعل القوم لهذه كلها
او بعضها لم يلتفتوا اليه ههنا ثم ان عادة العظماء ان يعبروا عن انفسهم
بصيغة المتكلم مع الغير لان ما صدر عنهم في الاكثر كان باستخدام توابعهم
فلهذا جرى عادته سبحانه ان يعبر عن ذاته المقدسة بهذه الصيغة ثم وجه كونه
فتحا مبينا على تقدير كون الموعود فتح مكة ظاهر واذا كان المراد صلح الحديبية
فلانه صار سببا لفتح سائر المواضع وظهر آيات عظيمة ولهذا تعرض له المص
وكذا فتح الروم لما وصل خبره صار سببا لصدق وعده عليه السلام كما مر في سورة الروم
فصار سببا لاعتقادهم ووقع البيعة تحت الشجرة لاجله وهو صار سببا لما مر وفي
وقد تخلص مما ذكرنا ان استعمال فتحنا بمعنى نفتح ليس على ما يرى اي في عبارة المطول

وحاشيته حيث قال في الشرح في مثال نطقت الحال بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق
في ايضاح المعنى وايصاله الى الذهن ثم يدخل الدلالة في جنس النطق بالتاويل المذكور
فيستعار لها لفظ النطق ثم يشتق منه الفعل والصفة فيكون الاستعارة في المصدر
اصلية والفعل والصفة تبعية وقال الشريف قدس سره الاستعارة في الفعل
على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه
قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا الا ان فيه نظرا لدلالتها على ان اسم القتل استعير
للضرب فنقول ان اريد ان هذه الاستعارة وقعت قبل الاشتقاق في ضمن
المشتق فيتوجه انه ح لا يكون ثم فلا معنى لقولهم ثم يشتق منه وايضا المصدر
غير موجود في المشتق بالفعل ضرورة ان الضرب بهذه الهيئة ليس جزءا
للفظ ضرب وضارب وان اريد ان القتل استعير اولا بمعنى الضرب ثم يشتق منه
قتل فغير واقع الكلم الا ان يقال انه على سبيل الاستغناء بالكناية اي استعير لفظ
في الضمن بمعنى الضرب ولكما استعير لفظ السبع للمنية والاولى ان يقال المصدر
اي جزاؤه المادية في ضمن المشتق استعير اولا لمعنى المصدري الا ضرورة اي تقدما ذاتيا
ضرورة ان استعارة كل اللفظ يتبعه استعارة جزئه بعدية ذاتية او يقال المراد
بكون الاستعارة تبعية انها انما يعد لتشبيه المصدر بالمصدر لا استعارته كما في الاستعارة
الكائنة في قبل الزمان الا ان التغاير بين طرفي التشبيه هنا ذاتي وثمه اعتباري
على طريق القوم وعلى طريقنا كانه في الكل يتحقق التغاير الذاتي فالمراد قد يبقى بعض
فنقول اولا يمكن توجيه صيغة الماضي بانه اختياره لعله لقوة الاسباب المتاخذة
في حصول الفتح كما يقال حين انعقاد البيع اشترينا وكذا يمكن ان يكون هذا انتقالا
لاجل السامع ولو نوقش في النقاءل في كلام رب العزة نقول لعبد التنزل عنه انه
لنشاط السامع على هذا طريق اسلوب كلام العباد تقريبا الى فهمهم وكذا يمكن

ان يكون

١٩٠

ان يكون ذلك لاظهار الرغبة في وقوعه عن المتكلم على نسق كلام العباد
او من السامع ويمكن ان يقال لعل الواردة ههنا معتبرة اما على سبيل الحذف او على
المجاز المرسل كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية اذا قرات القران فاستعذ بالله
قالوا هذا مطرد في الافعال الاختيارية ثم نقول وجه التعبير بلفظ الماضي على تقدير
الحمل على وعد فتح خيبر وفدك لما ذكره من التنبيه على تحقق الوقوع فينبغي ذكره
بعد الحمل والجواب اولا ان فتح مكة لما كان اهم واعظم شانا ذكر لوجه تحقيقا على
الكل وثانيا ان هذا من المحل شانه الا ان الوجه في الاخيرين غير الاول
وهو انه لما وقع فتحهما في هذه السنة بخلاف فتح مكة فانه وقع في سنة بعدها
فهذا شبيه بمجاز المشارفة مثل قتل قتيلا ويكون من قبيل التسمية باسم ما يؤول مثل
اني اراني اعصر خمرا غايته الامر ان هذا في الاسم وما نحن فيه في الفعل والعلاقة
القرب الزماني فيكون مجازا مرسلا لا استعارة ثم نقول وجه تقديم المسند اليه
وجعل الجملة اسمية انه لما ذكر كلمة ان لتردد المخاطب مثلا لزم تقديم المسند اليه لان
ان لا تدخل على الفعل وكذا يلزم منه تكرر الحكم فكثرة التاكيد لازم ليس مقصودا
لذاته فيمكن في مخاطبة المتردد ثم وجه فائدة الخبر حين تفسيره بفتح الحديبية
مع انه معلوم للمخاطب ان فائدته بالنسبة الى السامع غير المخاطب صحابة كانوا وغيرهم
او نقول كون الصلح واتفاقه معلوم للمخاطب لكن كونه فتحا لعله غير معلوم ولهذا
سألوا رسول الله صلعم عن كونه فتحا على ما في الكشاف او نقول لعل فائدته ليترتب
العلة عليه وهو قوله ليغفر لك ثم نقول لما كان فراغه عليه السلام سببا لفتح مكة
وغيرها فينبغي ان يقول وسببا لفراغ رسول الله عليه السلام وهو صار سببا لفتح
مكة وغيرها والجواب ان صلح الحديبية صار سببا لان يظهر المسلمون الذين يخفون الاسلام
شعائر الاسلام ويقرؤون عليهم القران وهذا صار سببا لفتح مكة لا فراغه

عليه السلام فالمصير للاشارة اليه قدم فتح مكة على ذكر الفراغ ثم وجه تقديم النفسير الاول
لان فتح مكة اهم عند المسلمين وفتح فدك وخيبر اقرب من نزول الاية وفتح الروم
كان فتحا للمسلمين بالعرض وكان بالذات فتحا للروم وأما حمل فتحا على حكما فالملك
بعيد اخره وايضا النبي عم واصحابه مما من الاية فتح مكة ورؤيا رسول الله قرينة
قائل فيه وتقديم لك على المفعول المطلق لان الاهتمام بكونه نفعا له عم اقوى
من الاهتمام ببيان كونه فتحا مبينا فتامل واعلم انه قد ذكر هنا حل اخر لم يلتفت اليه
وهو كون المراد فتح الاسلام بالحجج والسنان ولعل وجه الترك ان هذا اظهر لا ينفع
في تطييب خواطر المسلمين في مصالحهم لحرمان من دخول مكة ذلك عام الحديبية فتامل
وههنا بحث اخر كلامي وهو انه على تقدير ثبوت الكلام النفسي وكونه ازليا على
طريق اهل الحق قيل لزم الكذب في الاخبار الماضية فتحنا واعطينا لانه صدقه يقتضي
سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي واجيب بان كلامه في الازل
لا يتصف بالمضي وغيره لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
وحدوث الازمنة قيل لكن التحقيق عند علماء المعقول بان الازلي مدلول اللفظي عبرة
وكذا القول بانه المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم انتهى
اقول تحقيق هذا البحث على ما ينبغي يطلب في حواشينا على شرح العقائد في الاصل
هذا ما تيسر لي من شرح هذا المقام بعون الله المستعان وعليه التكلان تمت
هذه الرسالة الجليلة لخاتمة المحققين وسند المدققين مولانا
حسن ابن الشهير بميرزاجان تغمده الله بالرحمة والرضوان
واسكنه فسيح الجنان بحرمة سيد ولد عدنان
عليه الصلوة والسلام

فائدة

استشكل عصام الدين وغيره فيما ذكره البيضاوي كغيره من ان قوله تعالى
في سورة والليل اذا يغشى يتزكى بدل من قوله تعالى يؤتي ماله بما حاصله على ما قرره
السيد عيسى ان البدل تابع والتابع كل ما كان باعراب سابقه ويتزكى ههنا ليس معربا
باعراب باعراب يؤتي لان سبب الاعراب متوفر فيه مع قطع النظر عن التبعية
وهو تجرده عن الناصب والجازم فرفعه لتجرده عن الناصب والجازم لا لكونه تابعا لغيره
فكيف يكون بدلا مع انتفاء التبعية لانتفاء الاعراب باعراب سابقه واجاب السيد
بان المراد بقولهم كل معرب باعراب سابقه كل معرب لو لم يكن معربا و يلزم على هذا الجواب
ان لا يكون مضارع مرفوعا بتبعية على البدلية او العطف وغيرهما لمضارع مرفوع فالتزمه
الاستاذ ويمكن ان يقال لا مانع من كون المضارع عند التبعية مرفوعا بالتبعية وان
كان فيه مقتضى اخر للرفع وهو التجرد عن الناصب والجازم وفيه نظر فليتامل ويمكن ان
يجاب بان مراد البيضاوي وغيره ان البدل جملة يتزكى من جملة يؤتي ماله فلا يرد الاشكال
الا انه يبقى انه ما حال ابدال الفعل من الفعل والجملة عن الجملة ومثلوا بالجملة الفعلية وذكر
الشيخ خالد في شرح التوضيح ان الفرق بين بدل الفعل وحده والجملة ان الفعل يتبع ما قبله
في اعرابه لفظا او تقديرا والجملة تتبع ما قبلها محلا ان كان له محل انتهى فذكر على ان ابدال
الفعل وحده الا ان يقال يستثنى منه لا فرق فيه فليراجع وليحرر تم تم تم

فائدة

ذكر السيد عيسى في تفسير قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى بعد ان قرر ان المعنى لا يموت فيها
فيستريح ولا يحيى حياة تنفعه عن بعض السيد معين الدين انه قال هذا للكافر واما المؤمن
الذي يدخل النار فيموت فيها فلا يحس الم لما جاء في صحيح مسلم وغيره مرفوعا وهل هو موت
حقيقي او غشي فيه خلاف انتهى ثم نبهته في درسه على ان المراد انه يموت فيها بعد تعذيبه
المقدر الذي يستحقه لا ابتداء من غير تعذيب وعلى ان مكثه فيها بعد الموت مع انه لا تعذيب
ولا ايلام لحكمة فليتدبر والله اعلم

يمكن ان ح

ابدال الفعل من الفعل

موت المؤمن في النار

للفاضل المرحوم مصلح الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال القاضي سورة الفتح مدنية نزلت في مرجع رسول الله من الحديبية ان قلت ما وجه
تخصيص هذه السورة من بين جميع سور القران ببيان وقت النزول قلت لعل الغرض
دفع توهم كونها مكية حيث كان رسول الله وقت نزولها في نواحي مكة وفيه بحث
لانه ان اجري فيه على الاصطلاح المشهور وهو ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني
ما نزل بعد الهجرة فلا حاجة اليه وهو ظاهر اذ النبي عم خرج الى الحديبية في ذي القعدة
لسنة ست من الهجرة على ما صرح به اصحاب الحديث وان لم يجر فيه على الاصطلاح المذكور
فكذا لانه عم في ذلك السفر لم يدخل مكة حتى يتوهم كون السورة مكية ويمكن الجواب
باختيار كلا الاحتمالين بان يقال صرح في الهداية وغيره ان بعض الحديبية
من حرم مكة ولو لم يقل نزلت في مرجعه منها لاحتمل ان يكون نزولها في ذلك البعض
فيكون مكية اما على الاحتمال الثاني فظاهر واما على الاحتمال الاول فلانه يجوز ان يكون
الاصطلاح المذكور اكثريا كما يشعر به كلام الاصوليين فلعل تلك السورة من بعض
الافراد من المكيات وما نزل بمكة بعد الهجرة لا يقال ههنا انها ليست مكية لكنه لما كان
نزولها قبل دخول مكة فمن اين يحكم بكونها مدنية لانا نقول على هذا كل ما نزل في اي
موضع نزل حين كان رسول الله متوطنا بالمدينة مدني الا ان يكون نزوله بمكة فلا ينتقض
قال الله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا قال صاحب الكشاف الفتح الظفر بالبلد عنوة او صلحا
بحرب وبغير حرب لانه منغلق ما لم يظفر به فاذا ظفر وحصل في اليد فقد فتح انتهى
اشار به الى ان اصل الفتح ازالة الانغلاق وكشفه ولهذا قال في الصراح فتح كشادن
ونصرت وكشادن والابانة الظهور وفي الصراح ابانة بيرون كشاده كردن
وشدن متعدي ولازم وجدا كردن يقال ضربه فابان رأسه من جسده وفصله
اذا عرفت معنى الفتح والابانة فتأمل في تطبيقها على الاحتمالات المذكورة

في التفسير

التفسير وكثرة المناسبة ذكرناها والله تعالى اعلم ان قلت هذا الحكم المبارك وقع
في صورة جملة اسمية مصدرية بان خبرها جملة فعلية فيكون في كمال التأكيد والمتكلم هو الله
والمخاطب نبيه عم فلا مجال لتوهم الانكار والتردد فما وجه هذا التأكيد قلت اولا انه
قد يكون تأكيد الحكم المسلم لصدق الرغبة فيه والرواج صرح به المحقق الشريف وثانيا
ان القران كما صرح به نزل لبيان العباد وقد يجعل غير السائل بمنزلة السائل اذا قدم اليه
ما يلوح له بالخبر وصرحوا بان الملوح لا يلزم ان يكون كلاما وسيورد القاضي في قوله تعالى
لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق انه عم رأى في المنام انه واصحابه رضي الله عنهم دخلوا
مكة آمنين فصار بحسب الظاهر يصير مترددا في هذا الحكم فالقي اليه الكلام بعد ذلك مؤكدا
كما يلقى الى السائل كذلك وهذا الوجه الثاني على تقدير ان يراد بالفتح فتح مكة او فتحها
فتح مكة او فتح الروم لكن الملوح له على هذا قوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد
غلبهم سيغلبون في بضع سنين لا يقال كيف يصير القول سببا للتردد في وقوع الفتح
وهو كلام اصدق القائلين لانا نقول التردد ليس في اصل الوقوع بل في زمان الوقوع
حيث لم يعين بخصوصه بل ذكر بعنوان بضع وهو من الثلاث الى العشرة وقد ذكر في كلام
القاضي في سورة الروم ما يؤيد هذا واما على تقدير ان يراد بالفتح ما اتفق في تلك السنة
او صلح الحديبية فللوجه الاول فقط بانواعه قال وعد بفتح مكة الوعد يؤيده اذ الوعد
يستعمل في الخير والشر يقال وعدته خيرا وشرا فاذا اطلقوا قالوا في الخير الوعد والعدة
وفي الشر الايعاد والوعيد كذا في الصحاح ثم الوعد انما كان خبرا كما يشعر به كلام القاضي
في سورة الانعام فلا يحسن [illegible] الخبر بقوله او اخبار الابلاغ [illegible] او اخبار
عما مضى فلا [illegible] كما يشعر به بعض عبارات الكشاف [illegible] بما صرح به [illegible]
من ان [illegible] الانشائية منحصرة بالاستقراء في الطلبية والايقاعية والوعد ليس شيئا
منهما اما الاول فقط واما الثاني فلانه لا يخفى ان [illegible] الاكرام

وبالجملة فلا يهم مضطرب في كون الوعد اخبارا او انشاء ويمكن التوفيق بان يقال اصل الوعد
انشاء لانه لو اظهار امر في نفسه يوجب سرور المخاطب وما يتعلق به الوعد وهو الموعود
يحتمل ان يكون اخبارا نظيره قول النحاة كان لانشاء التشبيه مع ان مدخولها جملة خبرية
قال والتعبير عنه بالماضي لتحققه فيه ان التحقق يصير مصححا لهذا التعبير لكن جميع اخباره
تعالى كذلك فلو ذكر مرجحا لاختيار هذا التعبير فيما نحن فيه لكان في غاية الحسن ولعل المرجح
اشتماله على الاستبشار ونسليتهم حيث صاروا محزونين غاية الحزن من تأخير الفتح
على ما ورد في الحديث فكانه تعالى يقول لا تحزنوا فانه قد حصل الفتح ثم ان هذا التعبير
من قبيل الاستعارة التبعية على ما حققه السيد السند في حواشي المطول حيث قال اعلم
ان التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه يعد من باب الاستعارة بان يشبه غير الحاصل
بالحاصل في تحقق الوقوع ويشبه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة
ثم يستعار لفظ احدهما للآخر فعلى هذا يكون استعارة الفعل على قسمين احدهما
ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب
ضربا شديدا والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع
فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري اعني الضرب موجودا في كل واحد من المشبه
والمشبه به لكنه قيد في كل منهما بقيد مغاير للقيد الآخر فيصح التشبيه كذلك تم كلامه
وفيما نحن فيه شبه الفتح في المستقبل بالفتح بالماضي في تحقق الوقوع فاستعمل فتحنا موضع
نفتح واستعير فتحنا بمعنى نفتح بتبعية تشبيه مصدر هذا المصدر بذاك قال بعض الافاضل
ربما يقال يجوز ان يكون استعارة الماضي للمستقبل بتبعية تشبيه الزمان المستقبل بالزمان الماضي
في كونه ظرفا للامر المحقق فلا حاجة الى التكلف الذي ارتكبوه في تخصيص نفس
المصدر بالقيدين المتغايرين كما ذكره السيد السند قدس سره قلت لعلهم دعاهم الى ذلك
ان الزمان مدلول الهيئة والهيئة ليست بلفظ كما حقق في محله والاستعارة هي اللفظ

المسؤل

المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة فاستعمال الهيئة في مدلول هيئة
اخرى لا يكون استعارة بمقتضى ظاهر تعريفها فهذه النكتة الجليلة حملتهم على ان جعلوا
الزمان قيدا للمصدر في التشبيه كما سمعت ليكون التشبيه راجعا الى الحدث الذي هو مدلول
المادة التي هي لفظ بالحقيقة فافهم ثم انه قال ذلك البعض من الافاضل كان الاستعارة
في الافعال تبعية للمصادر والعلاقة التي هي تشبيه معتبرة اولا بين المصدرين وثانيا
بين الفعلين كذلك المجاز المرسل مثلا في قمنا اذا قمتم الى الصلوة مجاز عن اذا اردتم
القيام ولا شك ان العلاقة التي هي السببية في الحقيقة بين الارادة والقيام بالمجاز
اصالة في المصدر وتبعا في الفعل والقوم لم يتعرضوا لهذا قلت القول بالاستعارة
التبعية في الافعال بضرورة ان معنى الفعل من حيث انه معنى الفعل لا يتصف بكونه
مشبها ومشبها به لكونه غير مستقل بالمفهومية فهذا المعنى الذي اضطرهم بالحكم بكون
الاستعارة المبنية على التشبيه فيها بتبعية المصادر وليس في المجاز المرسل هذه الضرورة
حتى يعدلوا فيها عن الاصل ويحكموا بكون المجاز فيها تبعا فقال ذلك الفاضل كان معنى الفعل
لا يتصف بكونه مشبها ومشبها به لا يتصف بكونه سببا ومسببا مثلا فلا فرق بين
العلاقتين في انه نضاف معنى الفعل بهما بتبعية المصدر فالضرورة الداعية لهم الى القول
بالتبعية في الاستعارة متحققة في المجاز المرسل ايضا قلت في مقابلته فرق
بين الاستعارة والمجاز المرسل فان العلاقة في الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق فانهم
صرحوا بان الاسم المشبه به لم يطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به
فاذا قلت جاءني اسد فقد ادعيت اولا كون زيد مثلا فردا من الاسد بخلاف المرسل
فان السببية مثلا باعث للانتقال ولكنه ليس ملحوظا حين الاستعمال وليس مقارنا
للعبارة فلا ضرورة في القول بالتبعية في المجاز المرسل فهذه النكتة الدقيقة
فارقة بينهما فليتأمل   او بالنفي لم يملك السنة والتعبير عنه ايضا بالماضي

لتحققه تركه بالمقايسة مع ان في قوله لما النفوس له اشعار بالتحقق والمراد
بتلك السنة سنة نزول السورة وفتح خيبر وغيره وان لم يكن في تلك السنة لان
نزول السورة في سنة ست من الهجرة وهذه الفتوح في سنة سبع لكن لما كان النزول
في اواخر الهجرة وتلك الوقايع في اوائل المحرم على ما دل عليه كتب السير والحديث عدها
من وقايع تلك السنة لكمال القرب او المراد بالسنة اثنى عشر شهرا اي شهر كان ومنه
يقال ولادة زيد وعمرو في سنة واحدة يعني لم يمض بينهما اثنى عشر شهرا ثم انه لما كان
وان لوحظ قرب الوقوع كان الاولى ان يقول او بما النفوس له بعد ذكره غير مختص
بالسنة لان الفتح مطلقا باتمام النعمة وقد نزل قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتي في حجة الوداع بعد جميع الغزوات او اخبار عن صلح الحديبية قال المص
في اول سورة البقرة احتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ المضي على حدوثها
لاستدعائه سابقة مخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم
حدوث الكلام كما في العلم قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وتحقيق هذا
مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي
وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم قال العلامة الاسفرايني في حاشيته
على هذا التفسير ويمكن ان يجاب عنه بان المقتضي انما هو الكلام اللفظي دون فيه
واقتضاء الكلام النفسي انتهى فيه ان حاصل جواب المص يرجع الى هذا فافهم
ان قيل لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب فائدة الخبر او لازمها وكل واحد
منهما مفقود ههنا كما لا يخفى قلنا لا نم ان الاول لجواز ان يكون مدار الافادة
على القيد وهو العلة لان صلح الحديبية وان كان معلوما لكنه يجوز ان يكون معلوما بوصف
المعللية بهذه العلل ولو سلم فنقول لقصد المخبر اذ الكلام بصدد الاخبار والاعلام
منحصر فيما ذكر لا مطلقا فانه كثيرا ما يورد الجملة الخبرية لاغراض اخر سوى افادة الحكم

والاز

ولا من صرح به المحقق التفتازاني في شرح التلخيص وههنا يحتمل ان يكون المقصود
افادة ان هذا الصلح فتح فان قلت فعلى هذا يصير هذا الاحتمال بعيدا لكون
الفتح مجازا كما اشار اليه الكشاف ويكون مجموع الجملة ايضا مجازا عن المعنى الذي قصد
كما صرح به ذلك المحقق في بحث المجاز المركب مع ان هذا الاحتمال ليس الاحتمال
الظاهر المرضية المختارة لهذه العبارة على ما يطلع به كتب التفسير والحديث
قلت يحتمل ان لا يكون الجملة مجازا مركبا بل كناية عن المعنى المقصود وذكر المحقق وان لم
يجازه شارد ذكره في بحث المجاز المركب لكنه جوز ان يكون كناية في بحث وقوع الخبر
موضع الانشاء فانظر فيه   وانما سماه فتحا اشارة الى ان الفتح على هذا الاحتمال
مجاز وقد دل عليه تفسير الفتح كما ذكرنا وقيل ان سوق كلامه يدل على ترجيح الاحتمال
الاول وقد نص عليه الامام الرازي في التفسير الكبير حيث ان وعد فتح مكة يجيء صريحا في هذه الصورة
حيث قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين الاية لو حمل هذا الفتح عليه لكان
تاكيدا ولو حمل على صلح الحديبية لكان تاسيسا والتاسيس خير من التاكيد ويمكن
ان يقال يعارضه ان المجاز في الاحتمال الثاني باعتبار المادة وفي الاحتمال الاول
باعتبار الصورة اولى لكونه متعارفا حتى قال صاحب الكشاف في مجيء بلفظ
الماضي على عادة رب العزة في اخباره مع ان لفظ الصورة في الافعال الماضي
اذ كثيرا ما تجرد الافعال عن الزمان الذي هو مدلول الصورة بخلاف حفظ
المادة ولا يجوز التجرد عن الحدث في الافعال التامة مع ان ذكر فتح مكة اهم
المهام كما لا يخفى على من تامل في المقام   لانه كان بعد ظهوره اشارة الى انه
تسمية الصلح فتحا من باب الاستعارة بعلاقة التشبيه ووجه الشبه اشتراك
الصلح مع الفتح في الظهور والغلبة وقوله وتسبب ومنزع به اشارة الى انها
من باب المجاز المرسل بعلاقة السببية ولا مانع من ان يكون بين شيئين نوعان

من العلاقة يكون احدهما مجازا عن الاخر باعتبار كل نوع من العلاقة نوعا

اخر من المجاز قال في التلويح اعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة

فلك ان تعتبر ايهما شئت وشيوع المجاز يجب في ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان

ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال

المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر لكن قوله وظهر في الحديبية

اية عظيمة لا يخلو عن اشكال لانه لا مدخل للصلح في ظهور الاية حتى يكون سببا

لتسميته فتحا الا ان يكون ذكره تقريبا والباعث عبارة الكشاف وحيث قال

وكان في فتح الحديبية اية عظيمة ويمكن ان مراده بذلك اخبار عن صلح الحديبية

انه اخبار عن الامور الواقعة في غزوة الحديبية من الصلح وظهور الاية وغير ذلك

من الامور التي عددها في الكشاف ولكن كل منها غير له فتح عظيم فلا يلزم انتفاء

العلاقة باعتبار كل منها وقد عرف كونه فتحا لرسول الله عم في سورة الروم

بحصول استيلاء المسلمين وحزن الكافرين وقوع شماتتهم بالمسلمين بانكم

تغلبون كما غلب اخواننا اهل الكتاب من الروم ونحن نغلب كما غلب اخواننا الالهيون

من الفرس وانما اخر هذا الوجه مع انه لا يجوز علاقة في تسميته فتحا لان الظاهر

ان مدار الفائدة على تواتر ذلك ولذا قدمه على المفعول المطلق مع ان الاصل

تقديمه على سائر المفاعيل صرح به المحقق التفتازاني في المطول والتجوز في هذا الوجه

في تعلق الفعل المذكور بالجار والمجرور هذا ثم ايراد على هذا الوجه ان هذا الفتح

ليس سببا على جهاد ونظائره المذكور وذلك ظاهر فلا يصح توجيه التعليل

المذكور في الاية بما قصده لو كان المراد فتح الروم واعلم انه لو كان الفتح في الوجوه

المذكورة السابقة بمعنى النصرة كما هو احد معانيه كما نقلنا عن الصحاح فلا يجوز

اصلا في قوله تعالى فتحا باعتبار اناطة الفتح الى الاخر وهو كون الفتح بمعنى القضاء

والا

والا نجعله نوع تجوز لا يخفى وجوهه على عارف معاني البيان وقيل الفتح

بمعنى القضاء من الفتاحة بالضم بمعنى الحكومة وفي الاية وجوه اخر مذكورة

في الكشاف وغيره ولعله تركها لقلة مناسبتها بالمقام والله هو العليم العلام

اي قضينا لك انك تدخل مكة وحكمنا لك باظهار دينك ونصرك على اعدائك

كذا ذكره الامام الواحدي قوله من حابل من بمعنى فجاد به احد معانيه ذكره صاحب

المغني والفعول بالضم بشي آمن من عام مقبل سال ابنه كذا في الصحاح

ليغفر الله فيه التفات وظاهر السوق ان يقول ليغفر لك الله وذكر الامام ان فيه

تعظيما لامر الفتح حيث عبر عنه بقوله انا فتحنا لك وفيه تعظيم من وجهين احدهما

اسناد الفتح لك اراد جلاله على وجه المنة ولا يبعد ان يقال والله تعالى اعلم ان التعبير

عنه تعالى في مقام المغفرة باسم الله تعالى المعروف في ضمن اتصافه تعالى بجميع الصفات

الكمالية الجمالية والجلالية يشعر بسبق مغفرته على عذابه على نطق به الحديث القدسي

سبقت رحمتي على غضبي علة للفتح من حيث انه مسبب عن جهاد الكفار الخ اشارة

الى سؤال وجواب اوردهما صاحب الكشاف في هذا المقام لكنه ترك الجواب الاول

الذي هو اورده العلامة لكونه تكلفا واكتفى بالجواب الثاني واصلح عبارته حيث زعم

ان فيه خللا اما في السؤال فانه قال كيف جعل فتح مكة علة للمغفرة فابدله القاضي

بقوله علة للفتح قال العلامة التفتازاني في شرحه فان قيل الامر بالعكس الوجود

فان العلة ما دخلته لام التعليل لا ما تعلق به قلنا اذا يجب التعقل وايات

فالفعل علة ما دخلته اللام كالضرب وان كان التاديب هو العلة للاقدام عليه

انتهى ونقل الكشاف فانما عكس او من قصد الاظهار كون العلة علة غائية

اذ من حضاها جعلها كون المدلول عليه واما في الجواب فانه قال يجوز ان يكون فتح مكة

من حيث انه جهاد للعدو سببا للغفران والثواب وظاهر ان الفتح ليس عبارة

عن الجهاد فلهذا ابدل الفاضل بقوله من حيث انه مسبب عنه جهاد الكفار
وستسمع وجها لقول الكشاف في هذا ايضا ثم اعلم ان الاشكال ان يقال
لام ليغفر لام العاقبة كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب لكن وقع في العلية
متابعة الكشاف وفيه اشكال اما اولا فلان المراد بالعلة ان كان معناها
الحقيقي فلا يوافق مذهب الاشاعرة قال في شرح المواقف الاشاعرة
قالوا لا يجوز تعليل افعاله لشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم
بذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى
تعليلها وان كان المراد بالعلة ما يشبهها في الترتب على الفتح فلا حاجة الى الحاقه
لظهور ترتب المغفرة على الفتح فلا حاجة وان لم يكن مسببا عن الجهاد ويمكن
الجواب عنه بانه ذكر المحقق التفتازاني في شرح المقاصد ان من بعض ادلتهم
على هذا المطلب يفهم انهم ارادوا عموم السلب ومن بعضها انهم ارادوا سلب العموم
ثم قال الحق ان بعض افعاله معللة بالحكم والمصالح وذلك ظاهر والنصوص
شاهدة بذلك واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث
فلعل الفاضل وافقه وحمل اللام في قوله تعالى ليغفر على ظاهرها وجعل الفتح علة
للمغفرة وايضا ذكر الاصفهاني في شرح الطوالع في هذه المسئلة خلافا للمعتزلة
واكثر الفقهاء فيجوز ان يكون كلام الفاضل مبنيا على مذهب اكثر الفقهاء مع انه
يجوز ان يكون هذا الكلام منه على تقدير التنزل والتسليم ثم لا يذهب عليك
انه لو كان المراد بالعلة ما يشبه العلة فلا بد من اعتبار تجوز في قوله تعالى ليغفر لك
كما قالوا في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انه استعارة
تبعية وتحقيقها فيما نحن فيه على قياس ما قالوا في قوله المذكور انه شبه ترتب
المغفرة على الفتح بترتب العلة الغائية عليه واستعير الترتب الكلي للترتب

وبتبعنه

وبتبعيته استعير اللفظ الدال عليه وهو اللام لما قال الفاضل الاصفهاني في شرح
التجريد فيه بحث لان الترتب هو المعلولية لا العلية فلا مشابهة بينه وبين
حتى يستعار له اللام وانما تصح هذه الاستعارة لو كان وضع اللام للعلية
بل اتفقوا على ان اللام للعلية هذا كلامه ولا يبعد ان يقال الترتب هنا بمعنى
الحصول عقيبه الا ترى انهم قالوا شبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط
بما نقله ذلك العلامة مقدما على هذا البحث فظاهر ان العداوة والحزن بعد
للالتقاط بل هما حاصلان عقيبه ودون شك ان اللام الداخلة على العلة الغائية
موضوعة للدلالة على حصولها عقيب المعلول وهذا يتم الكلام ويحصل المرام
ويجمع الكناية والاستعارة التمثيلية كما لا يخفى على من له دربة في البيان
واما ثانيا فلان معلول علة الشيء لا يلزم ان يكون علة لذلك الشيء فلم يلزم
من كون الفتح مسببا عن الجهاد كون المغفرة علة له واين هذا مما ذكره اولا يقال
هذا من اقامة المسبب مقام السبب عبارة عن قلبنا لمن خبره وكانه لهذا قال الكشاف
من حيث انه جهاد وهذا ما عندنا من توجيه كلام الكشاف هذا والاولى
ان يقال علة للفتح من حيث انه سبب لظهور الاسلام وقوة الجهاد واعلاء
اعلام الشريعة واكمال الدين باداء الحج وسائر العبادات جميع ما فرط
منك مما يصح ان يعاتب عليه […] ما تقدم وما تأخر للعموم ومثله الامام بقوله
اضرب من لقيت ومن لا تلقاه مع انه من لا تلقاه لا يمكنك ضربه والمراد منه
العموم فكذا هنا والمراد بالذنب الزلة وخلاف الاولى مما يجوز على الانبياء
ويمكن ان يكون قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر كناية
عن عدم المؤاخذة او من باب الاستعارة التمثيلية من غير تحقق معاني
المفردات فافهم وبتصدر اسم الله تعالى ولم يكتف بالاضمار كما

كان الفعلين السابقين على ما هو الاسلوب في امثاله لان المغفرة يتعلق بالاخرة
والنصر يتعلق بالدنيا فكانه تعالى اشار باسناد المغفرة والنصر الى صريح اسمه
ان الله سبحانه وتعالى هو الذي يتولى امركم في الاخرة والدنيا والله تعالى اعلم
غيره ومنعته او لجزء المنصور فوصف بوصف مبالغة قال المحقق التفتازاني
هو على الاول نحو فيه عيشة راضية بمعنى ذات رضى كتامر ولابن وعلى الثاني
من قبيل باب عذاب اليم بالاسناد الى ما يلابس العزيز ولم يجعل من الوصف
بوصف صاحبه الذي هو الناصر على طريقة جد جده لفقد الفائدة في ذلك
ولان الكلام في بيان حال المخاطب المنصور لا المتكلم الناصر هذا كلامه وفيه انظر
ثم ان الفاضل ذكر احتمالا ثالثا اورده الكشاف وهو نصرا اعز به اي صاحبه
المنصور على حذف المضاف للتكلف في الحذف والايصال واعلم ان هذه الوجوه
انما يحتاج اليها اذا لم يتصف النصر بالعزيز حقيقة وغير متناف لانه من معاني
العزيز ما قل وجوده قال في الصحاح عز يعز بالكسر عزة ولا يخفى ان النصر بهذا المعنى
للعزيز يلائم المقام وحاصله ينصرك نصرا يقل وجوده مثل انصار فيها النصر
لغيرك والله تعالى اعلم بحقيقة الحال هذا ما خطر بالبال وفتح باب المقال
في مفتتح سورة الفتح من تفسير الكاشي المحقق بتوفيق الكبير المتعال من الوجوه
والنكات والجواب والسوال كتبته تبصرة للاخوان وتذكرة للخلان من الطلبة
واهل الكمال وانا العبد الفقير الى الله تعالى الشيخ صدر الدين محمد بن ابي الصفا الحسيني
فتح الله عليه ابواب العلم اللدني في اواخر ذي الحجة من شهور سنة احدى وتسعين
وتسعمائة الهجرية من الاعوام ومنه الحمد والمنة وبه التوفيق والاعتصام
وعلى رسوله الصلوة والتحية والسلام وعلى اله وصحبه والتابعين
لهم باحسان الى يوم القيام

[illegible]

اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور على ان سرونا كلاما مقدرين في شرد الزبور تاسيا بما شرع
داود على نبينا وعليه السلام الموفور من التقدير في السرد ولا شرع في الزبور على ما التوح به التنزيل يا داود انا جعلناك
خليفة في الارض اي على الخليفة ان لا يحكم الا بحكم المستخلف حسبما فسر به فاحكم بين الناس بالحق ولا
تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب
ففي الكشاف جعلناك خليفة اي استخلفناك على الملك في الارض كمن يستخلفه بعض السلاطين على بعض البلاد
ويملكه عليها ومنه قولهم خلفاء الله في ارضه او جعلناك خليفة ممن كان قبلك من الانبياء القائمين بالحق وفيه
دليل على ان حاله عليه السلام بعد التوبة بقيت على ما كان عليه لم تتغير فاحكم بين الناس بالحق اي بحكم الله اذ كنت خليفة
ولا تتبع هوى النفس في قضائك وغيره مما تتصرف فيه من اسباب الدين والدنيا فيضلك عن سبيل الله عن دلائله التي
نصبها في العقول وعن شرائعه التي شرعها واوحى بها ويوم الحساب متعلق بنسوا اي بسبب نسيانهم يوم الحساب
او بقوله لهم اي لهم عذاب يوم القيمة بسبب نسيانهم وهو ضلالهم عن سبيل الله وعن بعض خلفاء بني مروان
انه قال لعمر بن عبد العزيز او للزهري هل سمعت ما بلغنا قال وما هو قال بلغنا ان الخليفة لا يجري عليه القلم ولا يكتب له
معصية فقال يا امير المؤمنين الخلفاء افضل ام الانبياء ثم تلا هذه الآية فلنشرع فيما شرع داود عليه السلام من التقدير في السرد
تمكنا من استهداف التصنيف بهذا السرد ٭ ثم روح لملك الروم بهذي الرسايل ٭ فردنا عن نفسنا وتشايل
درع يقيها ايضا نسجت لا من مجرد حلق حرف الحلق اعني العاري من كل الحروف ثغر عنها نثرا دادي محولا
بالايدي منسوخ من حلق الذكر الجميل او من حدق عيون الخصم فيوم التدرع بها يوم يحيط بالمرء ما ما ودرع هذه
الدرع في فضلتها وزيادتها زيع ودرع نقرا لا لمجرد ان يكتب عليها ما يقرأ ودرع بمثلها يدرع قوم جنة كل منهم
صوم وزيجة مع كريمة آه من درايته ٭ جراز دست بهر نمار خويشتن فرياد ٭ كه هر يكي بدكر كونه دارد نشاد
ظلمت كاني للرماح دريئة اقاتل عن ابناء نفس وقرت الاولى اقول وانا ثالث حافظي في ان الكتب
ما لا يخفى مما الذي تقديم المسند اليه حيث كان الخبر فعليا يفيد القصر وقوله تعالى انا جعلناك خليفة لا يمكن الحمل على القصر بناء
على ما تقرر وان تنازع فيه من قررتنا ما الاول فلانه لما اشترك اقسام القصر باسرها في لزوم كون حكم المخاطب مشوبا
بالخطاء او التردد شيئا وقوع الخطاب الذي ظاهره ان يكون للنبي على تقدير الوقوع فيما اذا كان الحكم الذي خوطب به
على سبيل القصر من امثال ما نحن فيه فكيف وعنوان الخطاب فيما نحن فيه اعني يا داود لا يحتمل غير النبي فلو حمل التقديم
هنا على ما يفيده التقديم هناك لزم ان يكون حكم داود عليه السلام مشوبا بالخطاب او التردد في اختصاص هذا الجعل
بالله تعالى واني للنبي ان يتردد فضلا عن ان يخطأ في ان معطي النبوة هو الله تعالى وحيث بطل الحمل على التخصيص تعين الحمل

على التصور وأما الثاني فلان من حكم بهذا وفرع عليه ما فرعه من المبالغة في تخطئة امام الورية اغفل ان الخطأ المعتبر
في اقسام القصر اعم من التحقيقي والتقديري وانه يجب الحمل على التقديري خاصة فيما اذا كان المخاطب مقدسا
منزها عن الخطأ كما قيل في مثل اياك نعبد واياك نستعين او معصوما واجب العصمة عن الخطأ كالملائكة والانبياء
عليهم السلام ومخرجا خطابه على خلاف مقتضى الظاهر لاعتبار مناسب بحسب ما نيط به غرض المقام قريبا بما
سيجيء من اعتبار يا ايها النبي بلغ عن ما هو اصل معقود له فصل ومن اعتبار الخطأ بحسب الفرض والتقدير
اعتبار ان المخاطب لو كان ممن يجوز عليه الخطأ لكان هذا الحكم مشوبا بالخطأ او التردد واما الاخراج لا على
مقتضى الظاهر فمن محصول ما جعل صاحب الكشاف قوله تعالى في سورة الزخرف افانت تكره الناس وافانت
تسمع الصم من قبيل التخصيص نظرا الى ان المخاطب وهو النبي عليه السلام لفرط شغفه بايمانهم وتبالغه على ذلك
كان يعتقد قدرته على ذلك على سبيل الاشتراك وعلى سبيل الانفراد ومما يقضى منه العجب ان هذا الكلام كيف
ذهب على من قضى النحب من افاضل الازمان فلا محل الا القول بخاصية الزمان فلكل دررة منتظم بعينه في سمط
امتداد الزمن بحسب معاقد الاوان كانه يخل بحسن النظام انتظامها في غير ذلك المنتظم قيل ما هنا فلا تياسوا
من فياض اليوم فان لكل يوم يوم قوم ولكل قوم قوم يوم فما اشتقت شموس الفضل عن الافول نعم استوطن
الافاضل زوايا الخمول الثانية منها ما استكشف عنه صاحب الكشف من ان تفسير قوله بالحق بحكم الله ظاهر
في ان مراد المفسر تفسير الحق بالله على ان يكون الحق من اسماء الله تعالى وفيه اضمار اي بحكم الله للعلم بان الذات
لا يكون محكوما به لكن مقابلة الهوى تابى عن ذلك فالحمل على انه اراد ان جعله خليفة يقتضي ذلك ولهذا ادخل
الفاء عليه في التنزيل وصرح جار الله بان العلة هو الرجوع واراد بقوله بحكم الله الحكم العدل لانه تعالى
لا يحكم الا بالحق والصواب واستصوبه العلامة التفتازاني واستشنع الطيبي واستخطأه لحصول التمسك
بالعلة المصححة بعد بيان المانع عن خلاف ما هو بصدد تصحيحه بتلك العلة المصححة المجازة الجارية في جانب
الخلاف ايضا بجميع مقدماته اقول الآن ما ينصب اليه طلاوة التنزيل ايثارا بما يذهب معه ذهن السامع
كلا المذهبين لا للاقتصار على ما لا يحتمل الا احدهما وذلك بان يحمل في المحتمل على تحسين التورية كما كثرت بها
القرآن على ما تقرر لان كلا من الذات والصفة محتمل للفظ الحق فغاية ما في الباب ابدا ان يكون احد المحتملين
بعيدا بالنسبة الى الاخر بناء على ان الهوى هو الحكم الباطل وحيث يذكر الهوى مقابلا للحق كان يقال
مثلا اتبع الحق ولا تتبع الهوى او الفلان تابع للحق لا الهوى النفس او للهواه فالمراد بالحق مقابل الباطل
وهذا اعني ابداء احد المحتملين من ركن التورية واحد اسباب تصويرها اغراق كون امثال هذه التكلفات انما هو
عند الاقتصار على احد التوجيهين واما على التورية فما يعد تكلفا ينقلب جهة حسن لان التورية من المحسنات

وتلك

وتلك المعدودات من التكلف جهات مصححة لها فتكون من جهات الحسن قطعا وما تخلو امن اثبات البعد
لا يوجب الا المراد به لا مراد هم من صدم المرادية على ما هو شان ترشيح التورية ضرورة ان هذه تورية مرشحة
وترشيحها بمقابلة الهوى ومقرانه كلما ازدادت التورية ترشيحا ازدادت حسنا كما في بيت السقط
اذا صدق الجد افترى العم للفتى   مكارم لا تخفى وان كذب الخال   فابداء الترشيح لا ينافي التورية
بل يحققها ويحسنها ومرجع هذا الى انه كلما ابدى بعد المعنى الاخر بحسب كثرة الترشيح فهو معين بحسب المقام
على تعيين مرادية حسن مرادية المعنى القريب المورى به عن المعنى البعيد اذ المقام مقام التورية والستر
لا مقام الافصاح والاظهار بل تسمية التورية بالايهام بناء على ان المعنى المراد لموهوم بالنسبة الى المعنى
القريب غير المراد الذي لا معنى لقربه الا المظنونية الناشئة من امر يجوز ان يدخل فيه ترشيحه فلا ضير بحسب
المقام في ابداء معنى المراد لا سيما البعد الناشي من الترشيح اذ كلما ضعف هذا البعد كان ادخل في تحسين التورية
كما في بيت السقط ثم احسبه انه لم تعقد الكلس عليهم فتحتهم جنداخ وادر البحث عن الحنف بالظلف فانهم
فقد طال ما قيل العلم ليس يوقف على قوم ومنتدما التي من القى هذا القبل الفاشية اليوم فكم وكم في هذا
العرض من الزمان من نطق به حتى نفس هذا القائل ان العلم وقف عليه الآن وكم من ملك لم يولد بعد ما له
فضلا عن سورة الموقوف عليه فيا من هو عالم فتح واستنتج هذا الكلام النتيج ومنها ان لك ان تحمل
قوله ولا تتبع الهوى على ذلك المعهود المذكور وعلى سلوكه فيه بل على معهود لك في تقادمه في المعهودية وعلى ملاحظته
والتمثيل به فان التمثيل بحال الهوى بحسب اتخاذه الها مما عهد ايضا فما هو مقابله باعتبار معهوديته هذه اتخاذ
الاله الحق الها واتباعه والايتمار بامره والحكم بحكمه على ان يكون المراد هو الامر بتبعية المستخلف واتخاذه الاله والنهي
عن تبعية الهوى والانقياد له انقياد الخليفة للمستخلف وعند هذا فيندفع بل ينعكس ايراد مقابلة الهوى لان هذا
ليس الا اذا حمل الكلام على التمثيل بحسب المعهود الاول واما اذا حمل على التمثيل بحسب ما عهد بالاعتبار الثاني فالامر بالعكس
من ذلك اعني ان مقابلة الهوى مما يرجح الحمل على الحق المقابل للباطل لكونه المراد اذ ان كونك خليفة يقتضي ان تتبع
مستخلفك وتحافظ على خلافته وتحتفظ بها ومصداقه ان تحكم بحكمه تحاشيا عن اتباع الهوى الذي هو مصداق
لكونك خليفة للهوى تابعا له فزالة عنك خلافة مستخلفك وبالجملة كما ان للهوى مقابلة للحق المقابل للباطل
كذلك له مقابلة بالله تعالى ونسبت عنه لا محالة مقابلة اتباع الله وهو الحكم بحكمه لاتباع الهوى وهو الحكم بمقتضاه وبحكمه
بل قد حصل لك من هذا ان ما قبل قوله بالحق ظاهر في التفسير بكونه من اسماء الله وما بعده ظاهر في التفسير بمقابل الباطل
فيتعارضان ويتجاذبان وتصوير جواز الحمل على ما لا اخلال له عنه ايضا بالمعهود يرجح جانب عدم تفكك نظام
نظم التنزيل لوضوح ان مساق النظم نظاهره يقتضي الحمل على انا جعلناك خليفة فاحكم بحكمنا وضربا بعض

لا تابع الهوى اذ التابع والخليفه يودى كل منهما بحسب المقام مؤدى الآخر وذلك ان في الحمل على مقابل الباطل
تكلف توسيط التعليل الذي حملوا الكلام عليه تحصيلا للربط وتحقيقا للترتيب والحمل على اسم الله سالم
عن هذا التكلف وصارف لما بعده صرفا لا تكلف فيه بل متصرفا في فن من اساليب البلاغة الى ما ينبغي
ان هو اليه انصبابا سائغا ومنها ان هذا كله اذا لم يعم ووزن للتفت لا على مقتضى الظ والا فليس في نظره
السحرة المغلقين ما عده صاحب الكشاف بادمن التكلف في شئ بل هو من جملة فنونهم اللطيفة المسلك
حيث يلزم ح ان يجلي الكلام اولا بحلية الالتفات حيث قال الحكم الحق لا يحكمنا وثانيا بالتعريض بان من
لا يحكم بحكمنا يلزمه ان يرمى باتباع الهوى ويلزم اتباع الهوى ان يحكم بالباطل بل اتباع الهوى علم في الحكم
بالباطل فما ذكره من النكتة انما هو من نكات تستعمل وتجرى في العلوم والمحاورات لا فيما يبتغى فيه شعار
البلاغة ويحتذي حذوه المحسنات ولو سلم فلا يتم الابعدان يكون هذه المقابلة مما يراعيه شانه بان لا ينالها
الابتذال بكثرة تناول ايدى من لا شان لهم ولو سلم كونها منه فلا يتم الابعدان لا يؤثر عليه ما يعارضها او
ما هو اقوى منها بان يكون ما اوثر عليها من ذاتيات البلاغة لا من مقولة الفائت الذي هو من المحسنات العرضية
وانه كما ترى معلوم الانتفاء ومنها ان هذا ما ادى اليه النظر الجليل واما بحسب الدقيق من النظر فمن المحتمل
ان يكون المراد ان ذكر ما هو مقابل الهوى اعني الحكم الحق انما هو على سبيل الكناية لا على سبيل التصريح لان حكم
الله ما يكنى به عن الحكم الحق او على ان قوله ولا تتبع الهوى كناية عن النسبة وهو ان من لا يحكم بحكم الله تعالى يكون متبعا
للهوى اعني ان يحمل الكلام على ارتكاب الكناية اما في الجانب الاول على طريقة الكناية عن الصفة ويكون الثاني
قرينة لها او في الجانب الثاني على طريقة الكناية عن النسبة ويكون الاول قرينة لها وح فيكون قول صاحب الكشف
بمراحل من الملائمة للمقام بل بمعزل عن الالتيام حيث يكون صنعة التقابل التي ظن فوتها مرعية ح على وجه هو ابلغ
مما ظن محفوظيتها عنده لانضياف الكناية والالتفات ح اليها فضلا عن فوتها فيكون ما ذكره راجعا الى
الاشتباه بين الكناية والمكنى عنه اذ لا يلزم من فوت التقابل بالنسبة الى الكناية فوته بالنسبة الى المكنى عنه الذي
هو المراد ح كما هو شان الكناية وليت شعري كيف غفلوا عن هذا التوجيه اذ بعد تعين الحمل على التعبير يكون المراد
والمؤدى حاصل معنى الكناية وذلك انه بعد جعل حكم الله تعالى كناية عن الحكم العدل او الصواب كما التزمه صاحب الكشف
فليجعل راسا بدلا على ان يجعل في تفسيره بالاخره فان تلك مراد صاحب الكشف ان المشترك لا بد له من قرينة المعنى
المراد وقرينة المقام قرينة الحمل على مقابل الباطل فقط بل انقسيع عن اول الوهلة قرينة الحمل على اسم الله تعالى بيناه
فان لم يعارضها قرينة تحمل على مقابل الباطل فذاك وان عارضتها فالحمل على ايهما كان جائز بمجرد النظر الى القرينة كما هو
شان تعارض القرينتين عندما يجمل المقام الحمل على ايهما كان والترجيح موكول الى الامر الخارج من كثرة المحسنات الذاتية

الكناية ط

او

او العرضية الثالثة منها ان كلا من المفسرين العلامة الزمخشري والقاضي استنبط من هذه الاية حكما فجعل العلاقة
ان فيها دليلا على ان حاله عليه السلام بعد التوبة بقيت على ما كانت عليه لم تتغير اقول هذا ما ذكره الواحدي في
تفسيره عن النسفي احتمال الامرين معا الخلافة السابقة المستمرة والخلافة الحادثة بعد التوبة لهم فهم كما ترى يلبس استمرار
الخلافة ويلبس حدوثها بعد التوبة واما الثبوت قبل التوبة فقط فيما تعرض لبطلانه صاحب الكشاف لانه خ
المحتملات ايضا فلا بد من ان يستند بطلانه الى دليل وهو هذه الاية على انه فرض صاحب الكشاف جعل الاية
دليلا على ثبوت الخلافة بعد التوبة اعم من الحدوث والبقاء واما اثبات البقاء فمبني على ما هو مختاره من الاحتمالين
لانه رام استنباطه عن الاية لكنك خبير بان من يتردد في عدم تغير حاله عليه السلام بعد التوبة تغيرها قبل التوبة
حيث رتب ملكه قبلها اي من يتردد في عود انتظام حاله عليه السلام فيحتاج الى الدليل فيه لا يحصل له القطع ما دام
احتمال ان يكون المراد بالاية الكريمة افادة ان الخلافة ملزومة للاقتصار على الحكم بالحق عن الجزم به على ما اطبقوا
على تفسير الاية به وكما هو مقتضى تعقيب لفاء حيث يلزم ح ولا اقل من ان يحتمل ان يكون الامر بالحكم بالحق
للتحضيض بمعنى الامر لعدم قدرة المخاطب على الامتثال بعد وقوع الزلة اذ لا تدارك للاقتصار المفاد
اذ ذاك امره ولو حكم بجميع الحقوق الى غير النهاية بعد ذلك الاقتراف خصوصا اذا انضم اليه احتمال ان يكون هذا
النداء من صور تنزيل الاقرب من حبل الوريد منزلة البعيد بالنسبة الى الامر الذي ينادى له بمعنى انه بلغ من علو
الشان الى ان المخاطب لا يفي بما هو حقه وان بذل وسعه واستفرغ جهده اذ هو عاجز الى النزل والتغير
فضلا عن الاعادة والتقرر او يكون من قبيل تصوير الماضي بصورة الحال استحضارا للصورة البديعة كما في قوله
سحابا فسقناه على ان يكون المراد استحضارا لاستخلاف الماضي مع ترتيب وظائفه عليها ولسروا وظيفته
تعظيما وتفريعا او تبسيطا لمعاذير المؤخذه من تأخذ اسبابهم لا سيما على اصل صاحب الكشاف من الوجوب
على الله تعالى اي يا داود انا جعلناك خليفة وكان من وظائف هذا الجعل ان تحكم بالحق لا ان تتبع الهوى الى آخر ما
جعل بعده على ما يرتكب كثيرا اما في مقام التغير والتقريع او التلهف والتاسف على من اقتحم المهالك فاتلف
من سوء التدبير وفرط التقصير والتهور مثلا فيقال يا مغرور اعطيت عقلا حتى تعلمه في مظان الجزم فاتعل
كذا وكذا او احتل كيت وذيت الى ان اشفيت على الكفاح ثم تدارك بالحيلة الفلانية او استعن بالخدعة
البهمانية الى آخر ما كان يجب استعماله به ولو الفاخر كي لا تقتل بمقتولية الغمر ولا تتلف بتلف السفه ومن الجائز
ان يرجع مثل هذا الى التوجع والتحسر الذي عليه حمل قوله يا عين بكي عند كل صباح فلبعض المحققين ان يقال
ما استخرج من متولدات النداء لو استخرجت واستحضرنا لو تاملت وما للقاضي انه يؤيد ما قيل ان
ذنبه عليه السلام المبادرة الى تصديق المدعي وتظليم الآخر قبل مسالته اقول لو ابقى الحكم بين الناس على ظاهره لكان

في الاية دلالة عليه اذ ليس الحكم بين الناس الا في تلك الحكاية التي تجهر الذنب على تقدير ما في البادرة من
الحكاية التي حكاها صاحب الكشاف قبل هذه الاية بلا فصل حيث قال وقيل ان الخصمين كانا من
الانس وكانت الخصومة على الحقيقة بينهما وما كان ذنب داود عليه السلام الا انه صدق احدهما على الاخر
وظلمه قبل مسئلته وذلك ان ما توهمه صاحب الانتصاف واستطابه الطيبي من كون قوله وما كان
ذنب داود كلاما مستانفا لا من الحكاية ساقط جدا اذ لو لم يحمل على ان هذا القول من تتمة هذه الحكاية
لم ينتظم امر تلك ولا امر هذا اذ الحكاية حكاية ذنبه عليه السلام فكيف لا تشتمل على ان الذنب ماذا والذنب
ذنب تلك الحكاية فليس موقع ذكره الا في ضمن حكاية من تلك الحكايات التي قد استوفيت فيما
سبق عند ما هو موضع استيفائها هذا على تقدير حمل الحكم بين الناس على ظاهره من ان تجريد الوصية
بذلك للذي صدر عنه من هذا النوع على ما في الانتصاف لكن اذا صرف بقرينة مقابلة عن ظاهره الى الهوى
مناسب للعشق بل علم فيه فان لم يكن التاييد للحكاية التي استبعدها فلا اقل من التعارض كيف لا
ولمقابلة الهوى تاثير في تعيين المراد من مقابله من بين المحتملات التي قد نبهناك على تفاوت الحال بحسبها
فيما سبق مما في طريقة صاحب الكشف ومنها انه قد ذكر الامام في التفسير الكبير ان ذكر تفويض الخلافة
الى داود عليه السلام بعد ذكر القصة من اقوى الدلايل على نفي والقول المشهور في تلك القصة لان من البعيد
جدا ان يوصف الرجل بكونه ساعيا في سفك دم المسلمين راغبا في انتزاع ازواجهم منهم ثم يذكر عقيبه
ان الله فوض خلافة الارض اليه اقول لو جاز من النبي عليه السلام مثل ذلك كما هو المفروض في هذا
الاستدلال لجاز من الله تعالى مثل هذا شرعا لان تولية النبي في الخلافة حجة على اهل الاهواء كما هو المذهب
ثم لما لم يجز هو مثل ذلك من النبي عليه السلام واما من الله تعالى فيجوز بل يقع مثل هذا بل اشد مما يدخل في حيز الامكان
فان فرض وقوع ذلك الغير الجائز من النبي فلم لا يحكي الجائز اذا وقع من الله تعالى كيف لا وليس حكاية هذا القبيح
فرضا اشد من فعل القبيح ولو كان فعلا جائزا كما هو المذهب فان كان مراد الامام انه لم حكى هذا القبيح
فهذا راجع الى انه لم يكتم ما فعله وان كان مراده انه لم يحك بوجه لا يفهم قبحه فهذا آيل الى انه لم لا يحتاط
في نفيه ولم لا يلبس في الحكاية بوجه لا يفهم مع ذلك الالتباس الواقع او لم لا يستحيي من فعله ومن حكايته
نعوذ بالله وان كان مراده ان هذا مناف للبلاغة فكم من منكرات محكية في القرآن والبلاغة هي البلاغة
وان اراد ان هذا النقص فلا يجوز على الله تعالى فهذا ساقط جدا لان فعله واقع كما في كثير من الخلفاء فضلا عن جوازه
فضلا عن حكايته بل لو لحظ هذا الرجل الى تفضيل مرتبة الخلافة على مرتبة النبوة لان من لا يابى عنه الخلافة عنده
النبوة عن مثل ذلك القبيح كما هو المفروض في الاستدلال كيف يابى عنه الخلافة عنده بل كيف يكون الا كما هو الظاهر الانسب

الى

الى الاول حتى يصح الاستدلال بالثاني على الاول ولو حمل كلامه على ان المستفاد من اسلوب التنزيل العلية كما صرح به
بعض وجوه الاستدلال حيث قال ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم عقيب الوصف يدل على كون ذلك
الحكم معللا بذلك الوصف فلما حكى الله تعالى عنه تلك الواقعة القبيحة ثم قال بعده انا جعلناك خليفة في الارض اشعر
هذا بان الموجب لتفويض هذه الخدمة هو اتيانه بتلك الافعال المنكرة ومعلوم ان هذا فاسد لا نجد عليه ان من يجوز
عنده صدور مثل تلك الواقعة القبيحة عن النبي فلا ان يجوز ان يتنزل النبوة الى الخلافة ويحول اليها كما يتنزل الخلافة
الى الملك فيصح التعليل ويكون حاصل المعنى انك كنت رسولا فلما اقترفت تنزلت من الرسالة الى الخلافة فاحكم بين
الناس بالحق اي اعط حكم الخلافة حتى لا تتنزل من الخلافة ايضا الى الملك ومنها ان العلامة التفتازاني وكذا
الطيبي حمل ان الاستخلاف على طريقة قولك هذا خليفة السلطان في البلاد اذ انصبه ملكا عليه وهو حي وجعل خليفة
ممن تقدمه من الانبياء على طريقة زيد خليفة عن عمرو اي بعدما قضى وانقضى وما استشم الطيبي تصوير كون الاطلاقين
معا على سبيل الحقيقة لكنه اورد في سورة الملائكة نقلا عن الامام الراغب الاصفهاني انه يقال خلف فلان
فلانا اذا قام بالامر اما بعده واما معه والخلافة النيابة عن الغير اما لغيبة المنوب عنه واما لموته واما لعجزه واما
لتشريف المستخلف وعلى الوجه الاخير استخلف الله عباده في الارض والذي يراه الامام الرازي ان الاول مجاز
والثاني حقيقة معللا بوجوب كون المستخلف صحيح الغيبة فحقيقة الخلافة ممتنعة في حق الله سبحانه فالحمل على
نائب الحكم تجوزا هو الواجب اقول معنى الخلف ماخوذ من معنى الخليفة والخليفة اما خليفة للحكم او خليفة الذات
للذات ومعنى خليفة الحكم للحكم ماله الى سقوط مؤنة المباشرة عن المستخلف او تمام المباشرة والاتيان بها
والتطرق اليها لعدم الامكان مثلا الا بما يشبه التمثل وبنصب ما هو في معنى الظل لنفسه وحيث كان فقدانه
الاصل معتبرا في معنى الخليفة في الاستخلاف اذا اضيف الى الله تعالى كما في خلفاء الله في ارضه ينبغي ان يكون المراد
خليفة الحكم للحكم اذ لا حسن لاعتبار فقدان ذات الله تعالى اللهم الا ان يؤول بان الله تعالى ليس في موضع
اجراء الحكم كالارض في خلفاء الله تعالى في ارضه فانه يصح ان يقال ان الله تعالى ليس في الارض واذا اضيف
الى المخلوق لا يتعين خليفة الحكم وعدم التعين وان لم يكن تعينا للعدم لكن تخصيص الشيخ الاخير بخليفة
الذات للذات انما هو باعتبار الوقوع بحسب المقام اذ الخليفة المترتب عليها لزوم الحكم بالحق ليس الا على هذا
النهج من الوقوع بحسب المقام اذ ما لم ينقص صاحب شريعة لم ينتصب خليفة بدله ثم ان كان مراد صاحب
الكشاف من الخلافة في شقي الترديد معا ما يقابل الملك اعني الخلافة المصطلحة صح قوله ومنه خلفاء الله في ارضه
اتفاقا لا برهانا ويكون ايضا الترديد باعتبار كون المخلف خليفة الله وخليفة رسول الله ولا يصدق القسم
الاول على الملك بل يشبه الملك كما هو مؤدى قوله نحن نستخلفه بعض السلاطين ويكون المراد في الملك في القسم الاول

الملك اللغوي لا ما يقابل الخلافة فلا يتعلق الغرض بالفرق الذي وافق التفتازاني الطيبي على ذلك ولو كان ما
اتفقا عليه فرقا ثابتا في الواقع وان كان مراده من الخلافة ما يتناول الملك ايضا جريا على اصطلاح قوله يستخلف
بعض السلاطين يكون قوله ومنه خلفاء الله في ارضه في حيز المنع بل الظاهر انه من الخلافة المقابلة للملك ثم ان الخصم
المعتز في الاحتمال البين انما هو بالنظر الى خصوصية فاعل المقام وهو الله تعالى اذ بالنظر الى مطلق الفاعل يتأتى الاحتمال
فان اهل البيعة يجعلون الخليفة خليفة بسبب بيعتهم فيكون جاعل الخليفة وناصبه مع محكوم الخليفة ويكون مرجع الخلافة
الى المحكومية لكن سمي الخليفة على حقيقته ايضا لرجوعه الى تفويض امره وحكمه اليه كانه خرج امره عن يده ومنها
ان ما اجاب به احد الاماميين عما بلغ بعض خلفاء بني مروان تجا اليه ان النبوة تحت عن المعصية وتباينها الخلافة
الخلافة التي لا تنافي الا الزندقة على ما حكي من ان الوليد بن يزيد بن عبد الملك الخليفة الفاسق ذكر عند المهدي مرة فقال
رجل كان زنديقا فقال المهدي خلافة الله عنده اجل من ان يجعلها في زنديق نجوما مع ما لا يجوز اجتماعه معها
على خطر عظيم كذب المقربين المخلصين الذين حسنات الابرار سيئاتهم وكالتلوث بالمعاصي واقتراف الذنب
في الحرم وفي الشهر الحرام منقيب الى ما في غيرهما ففي غير موضع من الكشاف ايضا ان الله تعالى حرم الانبياء عليهم السلام
تساوي الظاهر والباطن والتصلب في الامور والتجاذب في الاحوال وبالجملة تكليفهم من مشاق التكليف
ومتاعبه ما لا يكلفه غيرهم حتى انهم عليهم السلام لا توقف باطنهم وظاهرهم سواء على ما تضمنه حديث امره عليه السلام
بقتل عبد الله بن سعد بن ابي سرح واستشفاع عثمان رضي الله عنه وتحري عمر رضي الله عنه للقتل مترصدا الى ايماضه عليه الصلاة والسلام
وكان الاصل في ذلك انه كلما ازداد القرب والقرابة ازداد تكاليفهما بحسب ازديادهما فان المرء مثلا
لا يكلف من قبل اجنبيه ما يكلف من قبل قريبه ولولا هذا لم يكن بالمجيب حاجة الى التمسك بنبوته عليه السلام
وبافضلية النبوة من الخلافة فان في داود عليه السلام خلافة ايضا فعدم رفع القلم عنه لما كان مورد الاية الكريمة
اتصفت الاية دليلا على بطلان الكلية التي بلغت الخليفة على ان هذا الوايت فانما يثبت حال الشريعة التي
دان لها داود عليه السلام ومسئلة الخليفة ليست الا عن حال شريعتنا الان يقال المذهب عندنا ان شرائع
من قبلنا يلزمنا على انه شريعة لنا لكن ما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا
من غير انكار وهذا الشرط موجود فيما نحن فيه والعجب انه من الاحكام ما هو من هذا القبيل ومع ذلك يجعلونه قياسا
كحرمة التلوط فانها ثابتة في الاديان السالفة باسرها اذ لم ينز ذكر على ذكر قبل قوم لوط كما في الكشاف وليس في حكم
الا الحرمة لا لان كلمهم وادي الوليد الخليفة حيث قال لولا ان الله ذكر آل لوط في القرآن ما ظننت ان احدا يفعل
هذا فكم من ابي عبيده قال فيه نواس وفيه صلى الله على لوط وامته اما عبيده يا بعد قل آمنا وفر اني وياجوج
وماجوج بعقل هذا القوم ايضا مع انهم يجعلون هذه الحرمة قياسية هذا ثم ان ما اخرجه ابن ابي حاتم في تفسيره

ان

المسؤل في هذه القضية ابرهيم بن زرعة لا عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ولا الزهري قال ان الوليد بن عبد الملك
قال لابرهيم بن زرعة ايحاسب الخليفة فقال يا امير المؤمنين انت اكرم على الله ام داود ان الله جمع له
النبوة والخلافة ثم توعده في كتابه فقال يا داود الاية اقول وعبد الرحمن بن يزيد بن اسلم لما ولي يزيد بن
عبد الملك بن مروان بعد عمر بن عبد العزيز فاتي باربعين شيخا فشهدوا له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب
فما بلغ الخليفة ان كان على اطلاقه حتى يصل الى ان العدل ايضا غير واجب على الخليفة فيكون الخلافة هي الصيرورة
بمنزلة المستخلف في انه لا يسأل عما يفعل هذا مما لا يكاد يتوهم اصلا ولو توهم متوهم هذا الذي يفضي البتة
الى وجوب طلب الخلافة على كل احد خلاصا عن التكليف فضلا عن ان يمتنع عنها كما هو المنقول عن خلفاء الراشدين
اذ لا معنى لهذا الامتناع ح اصلا لم يحتج في ابطاله الى شيء ولا الى هذه الاية بل كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته
يعطي عراقة الخليفة واصالته في هذه المؤاخذة وان لم يكن على اطلاقه بل كان في نحو غير حقوق العباد خاصة
على ما تجري به العوام مبالغة في توهمهم ان يكون العدل مكفرا عن سيئاته غير المتعدية يبدو في الاستدلال
خلل آخر هو ان التوعد المستفاد من الاية هو توعد الحكم بين الناس الذي هو من الاحوال المتعدية ويشبه
ان يرجع هذا الى ما تركب من نحلة الرافضة وملة الملاحدة من ان الامام يجب ان يكون ممن يأتيه اليقين
كما يراه الاولون وبعد ما اتاه اليقين يرتفع التكليف بحكم واعبد ربك حتى يأتيك اليقين كما هو رأي الآخرين
وح فالجواب انه ملفق من شيء من هذين المذهبين فان التمسك بالآية على ما علمت وما ينقل عن بعض نحلة
ارباب الشهود من سقوط التكليف عند الحيازة بمرتبة من المراتب يمكن ان يكون مرتبة الخلافة من شعب
ذلك المقام فمعناه على ما هو المصحح به من قبلهم انقلاب المتكلف الى المطبوع من فرط الالتذاذ بالعبادة فان
المتاع بالنسبة الى البعض قد يستحلها المذاق من الاخرين وعن المأمون الخليفة انا والله التذ العفو حتى
اخاف ان لا اوجر عليه ولو علم الناس ولو علم الناس مقدار محبتي للعفو لتقربوا الى الذنوب وعلى هذا يجب
ان يحمل ايضا ما نقل في شرح فصوص الفارابي لبعضهم والذي يحكى من سيرة السلف ان اسمعيل القاضي
قال دخلت على المعتضد فدفع الي كتابا فنظرت فيه فاذا قد جمع له فيه الرخص من زلل العلماء فقلت مصنف
هذا زنديق فقال المختلف قلت لا ولكن من اباح المسكر لم يبح المتعة ومن اباح المتعة لم يبح الغنا وما من
عالم الا له زلة ومن اخذ بكل زلل العلماء ذهب دينه فامر بالكتاب فاحرق

تم بعون الله الى

لعبد الرحيم افندي المفتي

قال القاضي في سورة الكهف عند قوله تعالى

ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا فيما سبق من حكم الله ووعده خالدين فيها حال مقدرة قال الفاضل المحشي لا حاجة الى اعتبار تقديرها على ما اختاره المص في تفسير كانت لهم جنات الفردوس نزلا ان ذلك في حكم الله ووعده اذ الخلود فيها حاصل لهم ايضا في حكم الله ووعده واجاب عنه المرحوم سنان افندي بان مراد المص ان خالدين حال مقدرة في كل موضع يقع فيه حالا الا انه كذا هنا فقط فلا يرد عليه ما قيل انه لا حاجة الى التقدير لان ذلك في حكم الله ووعده حاصل لهم ايضا في حكم الله ووعده وانما قلنا ان ذلك في كل موضع كذلك لان الخلود الذي هو عدم الخروج اصلا لا يتحقق بالفعل ولو كان ذلك بعد الدخول بل ذلك انما هو امر مقدر بتقديرهم في انفسهم اقول هذا ليس بصحيح لان مدلول الاية على تقدير كون خالدين حالا محققة ليس الا تحقق الخلود في حكم الله ووعده لا تحققه بالفعل في نفس الامر والخارج على ما زعم المحشي فما ذكره لا يصلح جوابا لما ذكره بل الحق في الجواب ان يقال اذا كان خالدين فيها حالا من جنات الفردوس وكان قيد القرية كانت يلزم ان يكون الخلود مخابرا مقارنا في الازل لكون الجنات لهم وليس الامر كذلك فلا بد ان يجعل حالا مقدرة حتى يصح وتوضيحه ان فرقا بين قولنا حكم الله في الازل بان لهم جنات الفردوس خالدين وبين كانت في حكم الله لهم جنات الفردوس خالدين فان قوله خالدين في الاول قيد للنسبة لهم جنات الفردوس ويكون المجموع محكوما به في الازل فيجب ان لا يكون خالدين حالا مقدرة بخلاف قولنا كانت في حكم الله لهم جنات الفردوس خالدين فانه فيه قيد للكون في حكم الله في الازل فلا يصح بدون التقدير والحاصل ان الحكم في الاول ظرف للنسبة المقيد وفي الثاني ظرف للنسبة المطلقة ومقارن للخلود فلا بد ان يحمل الخلود على التقدير

الا ان يراد بالظرف الظرفية المجازية ويرجحها التعلق منه

لعبد الرحيم افندي المفتي

قال القاضي في سورة الكهف عند قوله تعالى

ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله والاستثناء من النهي اي لا تقولن لاجل شيء تعزم عليه اني فاعله فيما يستقبل الا بان يشاء الله الا ملتبسا بمشيته قائلا ان شاء الله او الا وقت ان يشاء الله ان تقوله بمعنى ان ياذن لك قال المحشي الفاضل قال صاحب الكشاف في تعليق قوله حاشا ان شاء الله وذكر ان التباس القول بحقيقة المشية محال وفيه نظر فانه يكفي في تحقق التباس القول بالمشية وجوده بتعلقها على مذهب اهل السنة الا ان الالتباس الحسي والاصوب ان يقال لانه لو اريد الالتباس بحقيقة المشية لم يبق للنهي معنى اذ كل ما وجد لم يوجد الا بتلك حقيقة المشية فافهم اقول مبنى التوجيه الاول كون مفعول ان شاء الفعل والثاني كونه القول فتجويز التباس القول بالمشية في التوجيه الاول بكون وجوده بتعلقها خلط بين التوجيهين والتفصيل ان ههنا احتمالا فان مفعول قوله ان شاء الله اما الشيء او القول وعلى كل تقدير اما ان تقدر الباء او الوقت بمشيته

فاختار المص وصاحب الكشاف على التقدير الاول تقدير الباء وفسر الالتباس بمشيته بقوله قائلا ان شاء الله فتعليل صاحب الكشاف بقوله وذلك ان التباس القول بحقيقة المشية محال ليس الا على تقدير كون مفعول قوله ان شاء الله القول وظهر عدم ورود نظر الفاضل المحشي عليه بقي الكلام في وجه اختيارهما على كل تقدير ما اختارا ولعل وجهه عدم صحة تقدير الوقت على الاول فانه لا يصح وقت مشية الله الفعل ان يقول اني فاعل ذلك غدا ولزوم ان يكون قيد الملابسة لغوا على الثاني

وما الله يريد ظلما للعباد في سورة المؤمن

قال القاضي فلا يعاقبهم بغير ذنب ولا يخلي الظالم منهم بغير انتقام وهو ابلغ من قوله وما ربك بظلام للعبيد من حيث ان المنفي حدوث تعلق ارادته بالظلم انتهى وقال مولانا سعدي افندي في صحة تفريعه عن قوله وما الله يريد ظلما للعباد الشيء نظر لا قتضائه ان لا يريد ظلم بعضهم لبعض فيلزم ان لا تقع اذ لا يجري في ملكه الا ما يشاء وليس كذلك الا ان يجعل الارادة مجازا عن الرضى وفيه ما فيه واما الفرق بين ارادة الظلم للعباد وارادة الظلم منهم بان هذا ابلغ لاشعارها بالطلب وطلب القبيح قبيح بالاتفاق فحديث لم يصح سنده

لمولانا شمس افندي

لا يقال المراد ان ترك الانتقام من الظالم ارادة ظلم للمظلوم فلانه اذا لم يعد تمكين الظالم من الظلم وخلقه فيه ارادة ظلم للمظلوم فلان لا يعد ترك المعاقبة ظلما اولى

اقول المقدم سؤال الجواب عن المعتزلة ان المنفي في الاية ظلم نفسه لا مطلقا حتى يشمل ظلم زيد على عمرو وان المراد نفي الظلم بنفي لازمه فالمعنى ان الله تعالى لا يظلم بنفسه للعباد ولا يخفى ان تخلية الظالم من غير انتقام مع قدرته عليه ظلم منه تعالى للمظلوم والظلم منه تعالى بالقواعد متفق بمقتضى الاية فيلزم ان لا يخلي الظالم بغير انتقام فيصح التفريع بلا خفاء ومن حمل الاية على عموم النفي كما حمله المعتزلة وقال ان التفريع غير صحيح على مذهب السني فقد اعتزل عن اهل السنة لا يقال ارادته تعالى ظلم العباد بعضهم لبعض وتمكينه عليه وخلقه اذا لم يعد ظلما منه فان لا يعد ترك الانتقام ظلما اولى لانا نقول الاولوية غير مسلمة اذ لا يلزم من عدم كون ارادته تعالى ظلم بعضهم لبعض وتمكينه عليه عقيب تعلق ارادته باختياره وكسبه ظلما وقبيحا منه تعالى عدم كون ترك الانتقام ظلما وقبيحا منه تعالى لان الظلم في الاول قائم بالعبد والمتصف به هو العبد لا الخالق والممكن وفي الثاني هو نفسه تعالى لا العبد ولا يخفى ان القبيح هو الاتصاف والقيام لا الايجاد والتمكين كما تقرر في الكتب الكلامية

لسليمان افندي

قال الله تعالى في سورة حم المؤمن وما الله يريد ظلما للعباد البيضاوي هو ابلغ من قوله وما ربك بظلام للعبيد
من حيث ان المنفي فيه نفي حدوث تعلق ارادته بالظلم انتهى اي ابلغ مما ورد في آخر سورة حم السجدة وكذا من قوله تعالى وان
الله ليس بظلام للعبيد في آل عمران وكذا من قوله وما انا بظلام للعبيد في سورة ق قال المحشي شيخ زاده فيه سهو اذ في ذكر لفظ
نفي لان المنفي تعلق ارادته بالظلم لا نفي تعلقها به وقال المحشي الفاضل سعد الملة الرومي ينبغي ان يكون مقحما فما قال في بالي
انه اذا كان فيه نظر فاستقرا والضمير فيه راجعا الى الموصول من حيث ان الذي نفي موجود فيه نفي حدوث تعلق ارادته
اي كلمه وسبحانه بالظلم فهو سديد كما يشعر به قول المحشي الفاضل ينبغي ان يكون مقحما حيث لم يجزم كونه سهوا ويمكن ان يقال
ان عدم الارادة الواردة في مبالغة نفي الظلم معتبر ومحقق لانه سبحانه مريد في جميع افعاله وزاد فغاية ما في الباب
ليس بطريق التصريح كما في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد بل بطريق انفهام السبب في ضمن المسبب وهو وجود
عليه معنى بعيد كما لا يخفى
من محررات فاضل علي بك زاده علمي
مصطفى افندي الارضرومي

انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله الخطاب للنبي والامة او لهم
على ان ينزل خطابه منزلة خطابهم
قاضي في سورة الفتح

والظاهر ان التدافع هنا ليس الا بين جواز كون الامة مخاطبا بلا تغليب وبين عدم جوازه بدونه حيث
جوز القاضي فقال او الخطاب لهم بان ينزل خطابه ولم يجوزه الشريف حيث قال لا يجوز اعتبار خطاب
من سواه بلا تغليب هذا ما اورده الفاضل المحشي من التدافع لكن يمكن دفعه بان يقال ان مراد الشريف
من حصر التوجيه على التغليب حصره عليه على تقدير كون الخطاب للرسول مع الامة اذ التغليب لا يصلح ان يكون
وجها الا على هذا التقدير فح لا تدافع بين الكلامين اذ القاضي ايضا قائل بالحصر على هذا التقدير وما جوزه
من التنزيل ليس الا على تقدير كون الخطاب للامة فقط هذا وبعض الفضلاء ممن غفل عن مراد المحشي ظن ان
التدافع الذي ادعاه ان يكون بين القول بجواز كون الناس مخاطبا في كلام واحد وبين القول بامتناعه
فكان الفاضل ادعى لزوم المحذور على توجيه القاضي فحاشاه اذ هو افتراء عليه عظيم ثم اجاب بناء على ظنه
الفاسد فقال ان القاضي اراد بالخطاب في قوله على ان خطابه بمنزلة الخطاب الواقع في ارسلناك نون قوله

ان

ان يقال انا ارسلنا الرسول اليكم فيكون كل واحد من الخطابين للامة فلا مخالفة لما في شرح المفتاح كما زعمه الفاضل غير هذا
انتهى ليت شعري من اين هذا الظن في حق مثل هذا الفاضل حتى نسب الى الغفلة عن فهم الظاهر اذ كون المراد ما قاله في الجواب
مع غرابته مع الظهور لا يقدر الوهم ان يذهب الى خلافه ثم جاء واحد بعد واحد وبنوا عليه كلامهم ولم يعرفوا ان القضية ان
المبني على الفاسد فاسد م

ثم قال المحشي ان منع التدافع بان يقال ان ما قاله الشريف من عدم جواز اعتبار الخطاب بدون التغليب ليس الا في كلام
واحد وما قاله القاضي من جواز اعتباره بدونه ليس في كلام واحد حتى ما فيه فرق في كلا مين لان اللام على تقدير كونها جارة
فباعتبار كونها متعلقة بمحذوف يكون الخطاب من كلامين وعلى تقدير كونها جازمة موضوعة للطلب كما في قلت فرحوا
فظاهر انه لا يتعلق بشيء فضلا عن كونها متعلقة بارسلناك فح لا تدافع بين الكلامين لان الشريف ايضا يجوز ان يخاطب
اثنان في كلامين يلزم ان يصح بسط العذر لتصحيح امالة الخطاب الى الامة هذا ما فهم من كلام المحشي في هامش كتابه وانا اقول
عدم جواز اعتبار خطاب من سواه معه بلا تغليب وبناء عليه باعلى صورت جعل التغليب وجها لدفع ذلك المحذور
لان كونه وجها ليس الا على تقدير كون الخطاب للرسول مع الامة فح لا تدافع اذ القاضي ايضا قائل به وما جوزه من تنزيل خطابه
ثم فعلى تقدير كون الخطاب للامة فقط هذا ما عندي في تحقيق المقام وتبيين المرام ولا منصف الى ما صدر عن بعض الاوهام

يقول يا ليتني قدمت لحياتي اي الحياة الآخرة هذا وقت حياتي في الدنيا اعمالا صالحة وليس في هذا التمني دلالة على استقلال العبد
بفعله فان المحجور عن الشيء قد يتمنى ان كان ممكنا منه
م البعض السعادي

اما قوله وليس في هذا التمني دلالة على استقلال العبد بفعله فيه لان حاصل كلام القاضي منع دلالة التمني المذكور اعني تمني تقديم هذه
الخيرة على انه ان وقع هذا التمني يكون العبد مستقلا في فعله حتى يلزم ما ذهب اليه اهل الاعتزال وانما قال على استقلال العبد لانه
هو محل النزاع لكن قوله في سند المنع فان المحجور عن الشيء قد يتمنى ان كان ممكنا منه لا يصلح للسندية لان السند لا بد ان يكون ملزوما
لانتفاء المقدمة الممنوعة وهي ان التمني يدل على استقلال العبد في فعله وتمني التمكين منه بعد الحجر في المثال المذكور يجتمع مع دلالة الآية
على الاستقلال اذ ما لا يجتمع اذا كان هذا التمكين منه غير مستقل في وقوع الفعل الذي حجر العبد عنه واين هذا فالتمكين منه يجتمع معها
كما يجتمع مع الاستقلال فلا يصلح السند للسندية ولاجل هذا قال المحشي لكنه يجامع المقدمة الممنوعة لكن قد حرر بعض المحققين ان مثل
هذا الدخل في السند غير موجه اذ على المعلل اثبات المقدمة الممنوعة وان صرح السيد في بعض تصانيفه وللشط الدين هنا مشهور لو

وهو انه يمكن تقرير السند على وجه يصلح للسندية بان يقال الانم دلالة المتنى على الاستقلال المذكور اذ لو دل لزم ان لا يجتمع التمنى المذكور مع الحجة لكنه يجتمع فلا يدل فالسند على صورة القياس الاستثنائى وايراد المنع فى بعض مقدمات السند غير موجه فتامل

من تحريرات كمال سكندر

اقول قد اختلف كلمة الكملة فى هذا المقام فمنهم من قال ان كلام المص مؤسس على قاعدة الاعتزال ومنهم من قال ليس خروجا عن قاعدة اهل السنة لان الحليمى وغيره من اهل السنة جعلوا الملائكة افضل من البشر ومنهم من تصدى الاسكات بحمل قوله واقربهم فانه عطف تفسير ما وهذه الاقاويل مبنية على فهم قول المص فكيف يملكه غيرهم بمعنى فكيف يملك التكلم بما يكون صوابا بدون الاذن غيرهم او ليس انفهام القول بافضلية الملائكة من البشر من مجرد قوله هم افضل الخلائق لجواز ان يكون هم بمعنى جمع من افضل الخلائق او يراد بالافضل الزيادة من وجه فانفهامه من كون قول المص فكيف يملكه غيرهم بمعنى فكيف يملك التكلم بما يكون صوابا بدون الاذن غيرهم بناء على افادة هذا المعنى كون عدم كون الغير مالكا للتكلم بما يكون صوابا بدون الاذن بطريق الاولوية لكن عندى ان هذا القول ليس من ذلك المعنى بل بمعنى فكيف يملك الاعتراض غيرهم بقرينة قوله فان هؤلاء آه مسوقا لبيان وجه كون قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الاية تقريرا وتوكيدا لقوله لا يملكون فانه حينئذ يكون قوله فكيف يملكه غيرهم ناظرا الى قوله لا يملكون عند قصد تقرير وتوكيد لقوله لا يملكون ومعلوم ان مفهوم قوله لا يملكون قوله خطابا والمص حمله على الاعتراض بقرينة مقابلة قوله تعالى صوابا فضمير فكيف يملكه راجع الى الاعتراض وبطريق اوضح وهو ان ورود قول المص فان هؤلاء آه لبيان وجه كون احد القولين تقريرا وتوكيدا للاخر وذلك انما لخفاء الاخر بناء على ان الخطاب المذكور فى القول الاول لما حمل بحكم مقابلة الصواب المذكور فى القول الثانى على الاعتراض لا يكون القول الثانى من جنس الاول فما وجه كون احدهما تقريرا وتوكيدا للاخر فبينه المص بجعل القول الاول لازما للقول الثانى وقد اشار اليه بقوله فكيف يملكه غيرهم فيكون مبناه مخالفا للقول الاول هذا وبناء ايضا على ما قلنا عدم تغير المص بقوله فكيف يقدر عليه غيرهم اذ لو لم يكن قوله فكيف يملكه غيرهم بالمعنى الذى فهمناه بل بالمعنى الذى فهموا لكان الظاهر القرينة مقابلة اذا لم يقدروا ان يتكلموا ان يقول فكيف يقدر عليه غيرهم ويؤيده ايضا ما قلنا عدول المص عما فى الكشاف من قوله لا يملكون التكلم بما يريد فما ظنك بمن عداهم بملاحظة انه يقتضى كون صدور الا يملكون منه خطابا ولا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا واحدا مع ان الامر ليس كذلك بل صدور الاول عدم ملكهم الاعتراض وصدور الثانى عدم القدرة على التكلم بما يكون صوابا بدون الاذن وان الاول يلزم من الثانى وبهذا الاعتبار يكون الثانى تقريرا وتوكيدا للاول اذا تقرر ما ذكرنا يكون المعنى فان هؤلاء اذا لم يقدروا على التكلم بالصواب بدون الاذن مع ان الصواب مظنة التكلم فكيف يملك الاعتراض الذى هو خطاء غيرهم وعلى هذا الاشارة فى الكلام الى المسئلة المتنازع فيها كما لا يخفى فان قيل لو كان المعنى كما ذهبت لاكتفى المص بان يقول فان هؤلاء اذا لم يقدروا ان يتكلموا آه من غير التعرض لافضليتهم واقربيتهم قلت على تقدير تسليم صلاحية مثل هذا القول لمعارضة مثل ما قررنا يجوز ان يكون تعرضه لما قلنا انه لا ما يرتبط من قدرتهم على التكلم بالصواب بدون الاذن او لدفع توهم انه يحتمل ان يوجد فى جنسهم مانع فى قدرتهم

٤

على التكلم بدون الاذن فاذا لم يكونوا قادرين عليه مع انه لا مانع من عدم قدرتهم على التكلم بدون الاذن عدم كون الغير مالكا للاعتراض ولعوده اولوية عدم كون الغير مالكا للاعتراض بناء على ان لا يكون مراده من الغير مطلق الغير بل من يتصور منه الاعتراض فى الجملة بقرينة ان نفى كون الغير مالكا للاعتراض يقتضى تصوره لما تقرر من ان نفى الشئ يقتضى تصوره وبقرينة ايراد كلمة غير بدل ما عدا على خلاف ما فى الكشاف فان هذا الايراد يدل على ان المراد من الغير من لم يتصف بالافضلية والاقربية لا مطلق ما عدا الروح والملائكة وذلك لان كلمة غير صفة واقعة على ذات مبهمة باعتبار قيام معنى المغايرة بها على انه يدخل فى قول المص هؤلاء الذين هم افضل الخلائق واقربهم آه اذا لم يقدروا ان يتكلموا آه الانبياء صلوات الله على نبينا وعليهم اجمعين لان المشار اليه باسم الاشارة اذا كان موصوفا يكون الاشارة الى ما بعده فيكون معناه المشار اليهم بعلومية انتساب مضمون الصلة الى الموصول اذا لم يقدروا ان يتكلموا آه

قوله فان هؤلاء الذين افضل الخلائق آه وليس فيه تفضيل الملك على البشر من كل الوجوه كما يتوهم لان افعل التفضيل اذا اضيف حيث يكون المضاف اليه بلفظ الجمع او فى معناه كاسم الجنس عند الزيادة فى الجملة فاذا قيل الملائكة افضل الخلائق كان للتفضيل بالمعنى الكلى المجموعى على الافراد وكان تفضيل الجنس على الجنس لا يدل على ان افراد ذلك الجنس مفضل على كل فرد من الاخر مع جواز ان يكون لبعض افراد ذلك الجنس فضل من ذلك الجنس مع يحتمل ان يكون معنى فان هؤلاء الذين آه معناه ان هؤلاء الذين لم اسمه بالايمان والقول الصواب وهو كلمة التوحيد ملكا كان او بشرا هم افضل الخلائق والذى يدل على ان يكون كلا معنى الكلام لا من الملك فقط قول المص ان الواو فى لا يملكون لاهل السموات والارض وقوله يوم ظرف لا يملكون او لا يتكلمون فاذا جعل ظرفا للا يملكون يكون تقريرا له وتوكيدا له كما صرح به يكون المعنى فى رحب قيام الروح والملائكة وهو يوم القيامة لا يتكلم احد ملكا كان او بشرا الا ما يكون صوابا كما سيأتى المدرسى فلذا قلنا ذلك لان التوكيد هو ما يكون مفيدا لما افاده الاول بعلم الملك والبشر هذا ما خطر لى فى هذا المقام

فى حاشية السعادى لمحمد الشروانى

قوله فان هؤلاء علة لكونهم لا يتكلمون مقررة لجملة لا يملكون يعنى اذا كان اهل السموات والارض لا يتكلمون الا الذين اذن لهم الرحمن وقالوا صوابا وهم الشفعاء من الانبياء وغيرهم يظهر ان اهل السموات والارض لا يملكون منه خطابا فان عدم التكلم الا بالاذن والتعلق بالصواب يقتضى عدم تكلمهم للخطاب الباطل من عند انفسهم فقوله هؤلاء اشارة الى الموصول المقدر معنى فى قوله من اذن له الرحمن لا الى الملائكة والروح حتى يرد انه على مذهب الاعتزال كما توهم اكثر المتاخرين فاعترض بعضهم على المص وحمله على الاعتراض واجاب الاخر بان المراد بالافضلية ليس الاكثرية ثوابا حتى يكون على ذلك المذهب بل الاقربية الى الله تعالى من جهة النزاهة وقلة الوسائط والدلالة عارية فان الاقربين من الملوك فى حدهم يكون قليل الرب بطرق البعداء ومن كانت وظايف البعداء اكثر واجاب الاخر ايضا بان لا يلزم المص اختيار مذهب الاعتزال فان الحليمى منا قائل بتفضيل الملك على البشر فيكون هذا اختيار المذهب بعض اهل السنة واذا عرفت حقيقة الحال تحققت الحال وماذا بعد الحق الا الضلال

عمر الحج عمد

والتقول الله

ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا استدراك من الشرطية التي حاصلها قياس استثنائي
وضع فيه نقيض المقدم لينتج نقيض التالي الآية وضع فيه الاختلاف موضع نقيض لعدم المترتب عليه للايذان بان الاقتتال
ناشئ من جانبهم بكسبهم لا من جانب الله تعالى ابتداء كانه قال ولكن لم يشأ عدم اقتتالهم لانهم كذا في تفسير بعض المتأخرين
ولا يخفى انه خلاف ما اعتبر في انتاج القياس الاستثنائي من وضع المقدم او رفع التالي كما ذكر في كتب المنطق ويدل على
نساوه ما حققه الشارح انه بعد استعمال كلمة لو على قاعدة العربية ان يذكر انتفاء الشرط لسبب انتفاء الجزاء وعلى قاعدة
الاستدلال ان يذكر انتفاء الجزاء ليعلم انتفاء الشرط والكلام محتاج الى زيادة بسط وتفصيل وكساء لحسنه حسبه مقرره

من تفسير عبد الباقي
البغدادي

سيقول الذين اشركوا اخبار عن مستقبل هو وقوع مخبره تدل على اعجازه لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء
اي لو شاء خلاف ذلك مشيئة ارتضاء لقوله ولو شاء الله لهديكم ما فعلنا نحن ولا اباؤنا ارادوا بذلك ان فعلهم حق مشروع مرضي
عند الله لا الاعتذار عن ارتكاب هذه القبائح بارادة الله تعالى اياها منهم حتى ينهض ذمهم به دليلا للمعتزلة ويؤيد ذلك
قوله كذلك كذب الذين من قبلهم قاضي في سورة الانعام

يعني لما ادعى النبوة واخبر عن الغيب ووقع كما اخبر به لزم الاعجاز اذ هو امر خارق للعادة ولك ان تقول لا يلزم من مجرد
ذلك الاعجاز اذ قد يخبر الشخص عن الشيء في المستقبل بالظن ثم بعد ذلك يقع كما اخبر الا ان يقال ان هذا الاخبار
على سبيل الجزم بقرينة السين التي تدل على التاكيد لعبد الرحيم الفاضل

اي المشيئة ههنا بمعنى الرضاء والمعنى لو رضي الله بعدم اشراكنا وانما وجب هذا التاويل لان الاية في ذم الكفرة ولو ابقيت
المشيئة على معناها لكان المعنى ولو اراد الله عدم اشراكنا لما اشركنا وهذا المعنى هو مذهب اهل الحق فلم يتوجه الذم لكنه اذا جعلت
المشيئة بمعنى الرضاء كان المعنى ولو رضي الله بعدم اشراكنا لما اشركنا ويفهم منه انه لم يرض بعدم الشرك وهو باطل عند اهل الحق
فالذم على موقعه والدليل على ان المشيئة ليست على معناها قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين اذ يفهم منه ان مراد الله كان البتة فلا يصح
لو اراد الكفرة هذا المعنى لقولهم المذكور ومعنى الكلام انه تعالى رضي بالاشراك والتحريم المذكورين وانهم المشركين اشركوا لذلك ولو كان
المرضي عند الله عدم اشراك المشركين لما اشركوا عبد الرحيم الفاضل

اي المعتزلة القائلين بعدم ارادته تعالى للقبائح ومنها الشرك فلو كانت المشيئة بمعنى الارادة لا الرضاء كان المعنى لو اراد الله تعالى عدم اشراكنا
ما اشركنا فكوننا مشركين بسبب ارادة الله تعالى اشراكنا وما ذمهم الله تعالى بهذا القول لزم ان لا يكون الشرك مراد الله تعالى وهو مذهب
المعتزلة ويؤيده ذلك قوله كذلك الآية معترضا بان معنى هذا الكلام انهم كذبوا الرسل في ان الله تعالى منع من الشرك واعترض به
واذا كان عدم رضائه بالشرك كما ذكر كان راضيا بالشرك فيكون دعوى المكذبين انه غير مرضي عبد الرحيم الفاضل

فان قيل ما الفائدة في قوله او كصيب من السماء قلنا فائدته
ومعلوم ان الصيب لا يكون الا من السماء قلنا افادنا الامن ان فوق
ذكر السماء معرفة واضافته الى الجالبدل على انه من جميع الافاق
واحد اذ كل افق يسمى سماء قال الشاعر ومن بعد ارض بيننا وسماء
من

قال المولى الباحث البحث الخ قال صاحب الكشاف في قوله تعالى او كصيب من السماء الاية عطف على قوله تعالى كمثل في قوله تعالى كمثل الذي استوقد نارا وعدل البيضاوي عن ذلك وقال او كصيب عطف على الذي استوقد في وجه عدوله وصحته وقال المجيب انما قوله بان صاحب الكشاف قال بعطف او كصيب على كمثل في قوله كمثل الذي استوقد نارا انه اراد انه صرح بذلك فمن البين انه خلاف الواقع وان اراد انه يفهم من كلامه انه يكون كذلك بناء على انه قدر ذوي ثم قدر المثل اذ لولا ذلك لم يحتج الى تقدير المثل لانه مذكور في المعطوف عليه فح لا بعد ان يكون هذا المعنى سبب العدول البيضاوي الى القول بالعطف على الذي استوقد لئلا يلزم تقدير المثل في المعطوف لا يقال هو ايضا قدر المثل لانا نقول ذلك لاظهار لما في المعطوف عليه لا لتقدير المحذوف ولبيان انه نقول الاصح العطف على استوقد لانه يكون تقدير الكلام ح هكذا او كمثل كصيب لان البيضاوي حيث اختار ذلك مال مع المعنى ولم يلاحظ جانب اللفظ وهم عيلون مع المعنى ميلا بينا كما ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم وقدر ذلك بقولهم من ذلك قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن وان كان ظاهر اللفظ على ما لا يصح من عطف الاسم على الفعل يعني ان قاعدة اللفظ تقتضي

ان لا يصح عطف وان تشرب على لا تاكل لكونه عطف الاسم على الفعل لكن صح العطف نظرا الى المعنى لان المعنى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن هذا ما لاح لي في وجه عدول البيضاوي الا ما اختاره ولم يقبله ووجد خبرا منه قلبا شابه انه كان من الصادقين يقول الفقير في كل من كلامي الباحث والمجيب بحث اما في الاول فلان صاحب الكشاف لم يقل بان كصيب من السماء عطف على مجرد كمثل بل قال العطف احد التمثيلين على الاخر حيث قال فان قلت لم عطف احد التمثيلين على الاخر بحرف الشك واما في الثاني فمن وجهين الاول ان ذكر المثل في كصيب لا يوجب عطفه على مجرد كمثل لجواز ان يكون اظهارا لما في المعطوف عليه كما حمل عبارة البيضاوي عليه لا لتقدير المحذوف فلا يفتح الاستدلال به عليه الثاني ان التزام تقدير المثل اولى لخلاصه من التزام زيادة الكاف والارتكاب الى القول بالمثل مع المعنى فح لا يوجد وجه العدول لذلك الوجه ايضا لان تركيب لا تاكل غير صحيح عند البلغاء فكيف في كلام اعجز مصاقع الخطباء فالصواب في الجواب ان يقال بعد تسليم وقوع هذه العبارة عن البيضاوي لا عن الناسخ سهوا انه حذف لفظ كمثل انه لم يصرح بعطف او كصيب على الذي استوقد بل قال بعد نقل الاية عطف على الذي استوقد بتقدير عطف خبر مبتدأ حذف اعتمادا على فهم السامع الكلام وهو فهم المقام وذلك المبتدأ الاجزاء ان يكون كمجيء او كصيب لانه ليس بمعطوف وذلك ظاهر ولا كصيب للزوم زيادة الكاف والارتكاب الى تاويل بعيد في كلام امعه تعالى من غير ضرورة

تدعوا

قوله ليس الصحيح فرق بانك
كلمة او في اصلها لتساوي
الشيئين فصاعدا في الشك
ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي
من السماء ومعناه ان كيفية
المنافقين شبيهة بكيفيتي هاتين القصتين
وردوا العطف
كل واحدة منهما بوجه التمثيل
ان صاحب الكشاف قال ان
عطف احد التمثيلين على الاخر ومعناه
ان التمثيل المعطوف عليه ليس الاخر
تمت
من كشف الكشاف

عطف
يحتمل ان يكون العبارة الصحيح
عطف على كمثل الذي استوقد
ويكون لفظ الكمثل ساقطا من قلم
الناسخ
منه

تدعوا اليه فتعين ان يكون مجرورا مع ان يكون الاية من قبيل عطف المفردات على المفردات كما صرح بنظائره في النحو فيكون الكاف في كصيب مرفوع المحل معطوفا على الكاف في كمثل والمثل المقدر معطوفا على المثل المذكور والصيب على الذي استوقد قال التفتازاني عبارة البيضاوي التاويل المشهور لئلا يلزم في كلام الله تعالى التاويل المشهور بين النحاة وجه الصحة واما وجه العدول فما مر ان الاولى افادة كمال الارتباط بين الجملتين فان الارتباط بين المفردات يقتضي الارتباط بينهما بدون العكس وفي المحاكمات الاشارة الى قوة ما ذهب اليه صاحب المفتاح مخالفا لصاحب الكشاف فمن وجوب اعتبار المثل فان الصيب اذا عطف على الذي استوقد لم يكن من اصول المثل فيجب اعتباره قطعا وقد اختاره صاحب الكشف ايضا وقال الحق ما ذهب اليه الامام السكاكي لان التركيب انما استفيد من تشبيه القصة بالقصة اعاد ان ذوي القصة في الاول هم المنافقون ومن الكتاب اصحاب الصيب فلا نزاع فيه ثم قال وتحريره ان تقدير مثل لا بد منه للعطف على السابق ومع تقدير ذوي لا استغنائه اضافة المثل الا ان التشبيه يسوق الى ذلك هذا وان امكن اضافة القصة الى كل من الاجزاء التي لها دخل فيها لكن الاضافة الى اصحابها حقيقية والى البواقي مجازية الى هنا عبارة صاحب الكشف فليتامل في هذا المقام فاني قد حصلت شيئا معينا ثم قال المولى المجيب وهنا بحث اغمض من هذا البحث المتعلق بحديث العطف ومعنى المعطوف والمعطوف عليه وهو ان صاحب الكشاف قال فان قلت هل يسمى ما في الاية استعارة قلت مختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة لان المستعار له مذكور وهم المنافقون والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال او فحوى الكلام هذا ما في الكشاف فيه بحث اذ لا نزاع انه يمنع صلاحية الكلام على تقدير عدم القرينة لارادة المعنى المجازي فقال التفتازاني رحمه الله ويمكن الجواب بانه مبني على دخول المشبه في جنس المشبه به حتى كانه فرد من افراده يصلح له اللفظ كما يصلح لافراده الحقيقية فتحقيق ما قاله التفتازاني وانه لم يندفع الاشكال بما قاله فهم يندفع لا بد من بيانه يقول الفقير في تحقيق مراد النحرير مطابقا للقواعد الى او الاصوليين مقصوده من دخول المشبه في جنس المشبه به اعتبار العلاقة بينهما ولما كان الاول مستلزما للثاني عبر به عنه فان اللفظ اذا استعمل فيما وضع له يدل عليه قطعا واذا استعمل في غيره مع العلاقة والقرينة المانعة عنه يدل على هذا الغير ايضا قطعا واما اذا انتفى القرينة ووجد العلاقة وهذا هو الذي عبر عنه النحرير بدخول المشبه في جنس المشبه به فيصلح اللفظ لكل من المعنى الحقيقي والمجازي اما الحقيقي فلانتفاء القرينة المانعة واما المجازي فلوجود العلاقة المجوزة لدخول الافراد المجازية في جنس الافراد الحقيقية دخولا يصح الاطلاق اللفظ على تلك الافراد فاتضح انه دفع الاشكال بما قاله فان قيل سلمنا ان ما قاله النحرير يدفع البحث بهذا التقرير لكن ما قاله اللاحق من غير عزه واشكال حمله على الضعف والاختلال فما وجه دفع ما اخص منه واظهر فكلنا بلى وهو ان احتمال القرينة كاف في احتمال

المجاز

الى ص

فمنع صلاحية الكلام لارادة المعنى المجازي على تقدير عدم القرينة فكأنه وانما يكون كذلك لو قطع بانتفاء
القرينة وبهذه فائدة لما صرح في التلويح قال المولى الباحث البحث الثالث قال صاحب الكشاف في قوله تعالى
ضربت عليهم الذلة والمسكنة جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة ضربت عليه
والبيضاوي رحمه الله فسره بقوله احيطت بهم المفهوم منه ان يكون الذلة محاطة
ومن الكشاف انه يكون محيطة في وجه عدوله وصحته وقال المولى المجيب لم يعتبر البيضاوي ما اعتبره فجوز بهذه
الاستعارة بما عبر به الا القصد الا ايجاز دون ان يجعل المحاط محيطا وبالعكس يشهد لك ما قاله
عقيبه احاطة القبة والخيمة على من ضربت عليه وصيغة المجهول في مثله قد يراد بها مطلق وقوع مصدره
كما في قوله تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون اي وقع الحيلولة وفي قوله تعالى واحيط بثمره اي اهلك وفي قوله تعالى
حكاية عن يعقوب عليه السلام لتأتنني به الا ان يحاط بكم واريد ههنا ايضا بقوله واحيطت وقعت
الاحاطة نعم يبقى ههنا مناقشة لفظية هي ان على ذلك التقدير كان عليه ان يقول واحيط دون
احيطت بالتاء هذا ما سنح لي في حل كلام البيضاوي على محمل يناسب بعقبه من كلامه ومن وجد محملا
اصح من هذا فليأت به يقول الفقير فيه بحث اما اولا فلان مقصود البيضاوي لو كان مجرد الايجاز
دون ان يجعل المحاط محيطا وبالعكس لقال احاطت بدل احيطت لانه مع وجازته كذلك ادل
منه على المقصود كما لا يخفى واما ثانيا فلان البيضاوي مع كمال تبحره في الكلام كيف يخطئ في الالفاظ ويجيء
بتاء زائدة تخالف القواعد العربية عند تفسير كلام الله والمخالفة لمثل صاحب الكشاف على انه قد
وافقه في هذا البحث العلامة الشيرازي والنحرير التفتازاني في شرحيهما للمفتاح واتفاق
هؤلاء الفحول الجياد على الخطاء في غاية الاستبعاد فالصواب في الجواب ان يقال انه قصد بهذا
التعبير احد امرين زائدين على ما قصده صاحب الكشاف الاول القلب فمعنى احيطت بهم احاطة القبة
بمن فيها احيطوا بها احاطتها بمن فيها وفائدته اما لفظي لمطابقة المفسر واما معنى فالتنبيه على ان الاستعارة
حقيقة ليس هو الاحاطة بل التثبت كما صرح به في المفتاح وذا لا يتفاوت باعتبار كون الذلة
محيطة او محاطة الثاني زيادة المبالغة في اثبات الذلة والمسكنة لهم بحيث يكونان محيطين بهم من وجه
ويكونون محيطين بهما من وجه آخر وبيانه ان قوله احيطت من قبيل الحذف والايصال ان لم يتعد احاط
متعديا والا فعلى ظاهره والباء في بهم بمعنى للسببية لا للتعدية واحاطة في قوله احاطة القبة مصدر
المبني للمفعول بمعنى المحاطية فان القبة ونحوها اذا ضربت على الشيء يكون مقتصرة عليه غير متجاوزة
عنه ففيها جهتان جهة المحيطية صورة وجهة المحاطية معنى فانها لما لم تتجاوز المحاط صارت

كما ط

كمحاط حتى لم يتجاوز المحيط فقد استعير الضرب المعدى بعلى للتثبت بجامع كمال الاختصاص مع عدم التجاوز باعتبار
المحيطية وللمحاطية والقرينة الاسناد الى الذلة والمسكنة واستعيرت القبة ونحوها للذلة والمسكنة بجامع
الجهتين المذكورتين وحمل على الاستعارة بذكر لازم المستعار منه وهو الضرب المعدى بعلى لكن المقصود هو نفس
الاستعارة والاستعارة الاولى تابعة لها كما اختاره صاحب الكشف فيكون الآية من قبيل قوله تعالى ينقضون
عهد الله في اجتماع المكنية والتبعية فيها وانتفاء التخييلية في اصالة المكنية وتبعية التبعية فمعنى عبارة
البيضاوي جعلت الذلة محاطة بهم لا مطلقا بل كمحاطية القبة بمن فيها فانها كما انها محاطة بمن فيها معنى ومحيطة صورة
فكذا الذلة محاطة بهم معنى بحيث لا تتجاوز
هم ومحيطة صورة بحيث لا تتجاوزونها ولا يخفى
ان ما ذهب اليه صاحب الكشف خال عن اعتبار القلب وعن هذه المبالغة لخلوه عن اعتبار محاطية الذلة والمسكنة
فان قيل اذا كان كل من المحاطية والمحيطية معتبرا فلم اقتصر البيضاوي وغيره على ذكر المحاطية قلنا المناسبة
بين احيطت وضربت مع خفاء جهة المحاطية فانهم لما ارادوا ان ينبهوا على هذه الدقيقة بالطف وجه
صرحوا بالشق الخفي واكتفوا في الآخر بانفهامه من قولهم احاطة القبة بمن فيها فان الاحاطة وان كانت
بمعنى المحاطية لكن القبة وقوله بمن فيها تدلان على المحيطية فتدبر فان ما ذكر هو المحمل الصحيح
وفي هذا المقام بحث آخر للمحصل بما ذكره هو ان في الآية استعارة لا محالة فهل هي في قوله ضربت حتى
يكون تبعية تصريحية مبنية على تشبيه تلبس الذلة بتلبس المحيط بالمحاط ويكون المتعلقات قرينة لها كما في قول الشاعر
تقري الرياح رياض الحزن مزهرة اذا سرى النوم في الاجفان ايقاظا او هي في الذلة حتى يكون استعارة
بالكناية تشبيها لها بالقبة المضروبة على من فيها ويكون اسناد الضرب عليه قرينة الاستعارة كما في قوله تعالى
ينقضون عهد الله حيث شبه العهد بالحبل فاي هذين الاعتبارين اولى ههنا يقول الفقير المتبادر من هذه العبارة
امور الاول ان لا يوجد الاستعارة في كل من الضرب والذلة وقد قال الشريف النحرير في شرح الكشاف
ان الذلة استعارة مكنية وضربت تبعية ولا تخييلية ههنا اصلا وقد مر توضيحه الثاني ان يكون الاستعارة
في ينقضون عهد الله منحصرة في المكنية وقد صرح شراح الكشاف والمفتاح بان في ينقضون استعارة
تبعية وفي عهد الله مكنية الثالث انه لا يتصور الاعتباران في مثال واحد وقد صرح بخلافه شراح الكشاف
والمفتاح قال صاحب الكشف بعد ذكر الاعتبارين وقد يكون جريان التشبيه في مصدر الفعل وفي متعلقه
على السوية فيجوز اعتبار كل من التبعية والمكنية كما في نطقت الحال بكذا فالاولى ان يقال هكذا ان
في الآية استعارتين لا محالة فهل احدهما اصل والآخر تبع ام هما متساويان فان قيل هكذا قلنا
في جوابه المكنية اصل والتبعية تابعة كما سبق فتدبر قال المولى الباحث البحث الرابع قال الله تعالى

الى ص

في سورة الانعام ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا الآية اعلم ان المقرر فيما بين القوم ان صدق العكس اللازم
لصدق الاصل فعلى ذلك التقدير يلزم من كذب اللازم كذب الملزوم فههنا عكس القضية الصادقة وهي قولنا
لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا غير صادق لان عكسه لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا فهذا ليس بمتحقق لانه
الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا فكيف يكون قضية العكس وهو كاذب والاصل صادق محض يمتنع فيه
الكذب فان قيل انه اصطلاح طرا فلا يجب موافقة قاعدتهم بقاعدة اللغة قلنا بتقديرها ان تلك
القاعدة غير مخالفة لقاعدة اللغة والاختلاف لاحد فيما نقدر بينهم من الاصطلاحات فما توجيهه
قال المولى المجيب لا بد من تمهيد مقدمة يتوقف عليها دفع ما اورده الى حل هذا المقام وهو ان للو الشرطية
استعمالين استعمالا لغويا وهي في هذا الاستعمال لانتفاء الثاني لانتفاء الاول كما في قولك لو جئتني
لاكرمتك اي انتفاء الاكرام مني لانتفاء المجيء منك فمفهوم القضية الاخبار بان شيئا لم يتحقق بسبب
ت عدم تحقق شيء آخر واستعمالا عرفيا تعارفه المنطقيون فيما بينهم وذلك انهم جعلوا ان لو اداة
الاتصال لزوميا او اتفاقيا فاللزوم كما في قولنا لو كان زيد حجرا لكان جمادا وسنقول مثل هذه
القضية في الشرطيات القياس الخفي للاستدلال بالعدم على العدم فعندهم المحكوم عليه هو الشرط و
المحكوم به هو الجزاء والحكم هو الادعاء بصدق الجزاء على تقدير صدق الشرط ويعبرون عنهما بالمقدم
والتالي وصدق هذه القضية بمطابقة الحكم باللزوم للواقع وكذبها بعدم مطابقته انها تكذب وان تحقق
طرفاها اذا لم يكن بينهما لزوم وقد يستعملها اهل اللغة ايضا في هذا المعنى اما بالاشتراك او بالمجاز
كما يقال مثلا لو كان زيد في البلد لرآه احد وكما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في حق الخضر
عليه السلام لو كان حيا لزارني ومن البين ان المقصود الاستدلال بالعدم على العدم لا الدلالة
على ان انتفاء الثاني بسبب انتفاء الاول وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وارد ايضا
رد على هذا الاستعمال لقد اشتبه هذان الاستعمالان احدهما بالآخر على ابن الحاجب حتى قال ما قال ورد
ذلك مع تحقيق القول فيه الفاضل التفتازاني في شرحه الكبير للتلخيص المفتاح اذا تقرر هذا فمعنى قول صاحب
البحث بان عكس القضية الصادقة وهي قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا غير صادق فهذا
ليس بمتحقق لان الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا ان اراد بتلك القضية الصادقة هي المأخوذة
باعتبار الاستعمال اللغوي فلا نسلم ان لها عكسا ذكر فان عكس قولنا لو جئتني لاكرمتك ليس قولنا لو اكرمتك
لجئتني وانما يكون كذلك ان لو كان الحكم في هذا الاستعمال بين الشرط والجزاء بالاتصال وليس
كذلك بل القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كما صرح به السكاكي وحققه في المطول على ان

ائمة

ائمة التفسير اولوا الآية فان المراد ولو جعلناه ملكا لجعلناه في صورة رجل والمقصود بيان انتفاء
غرضهم من قولهم لولا انزل عليه ملك يعني ان نزول الملك عليه لا يجديهم لانهم وهم لا يقدرون على مشاهدة
الملك على صورته التي هو عليها الا ان يجعل متمثلا على صورة البشر في مرتبة من مراتب البشر حتى يحصل لهم
مناسبة معه فيروه فيكون الآية ح بمراحل عن ان يبحث فيها عن ان عكسها ماذا او كيف حالها في الصدق
والكذب فانها لم تسق لبيان لزوم الجعل الثاني للجعل الاول حتى يستدل بالعدم على العدم او بالوجود
على الوجود فيكون نسبة هذا البحث الى هذه الآية كنسبة الضب الى النون او الارز الى النعامة
وان اريد بها غير الآية المذكورة انها اذا اخذت بالاستعمال العرفي المنطقي كما هو المتعارف
للقضية اللزومية لا بد من صدق عكسها على تقدير صدق اصلها نعم لكن لا نسلم كذب عكسها على ذلك التقدير
وهو لزوم الجعل الثاني للجعل الاول على بعض التقادير وعلى بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع فاذا فرض
لزوم الجعل رجلا للجعل ملكا كليا على جميع التقادير يصدق لزوم الجعل ملكا للجعل رجلا على بعض الاوضاع
والتقادير كما هو المقرر في قواعد المنطق على ان قول مولانا الباحث ان الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا
لا يليق ان يصدر من مثله لانه استدلال بعدم اللازم على بطلان اللزوم كما لو قال قائل اذا قلت
ان كان زيد صاهلا كان حيوانا لا يصدق عكسه وهو انه قد يكون اذا كان زيد حيوانا كان صاهلا لانه
حيوان وليس بصاهل في الواقع والمنشأ هو ظن ان عدم تحقق احد الطرفين او كليهما ينافي اللزوم وانت
خبير بان اللزوم صدقه لا يتوقف على تحقق الطرفين ولا على تحقق المقدم **يقول الفقير** فيه بحث اما اولا
فلان كون القضية هي الجملة الجزائية وكون الشرط قيدا لها عند اهل العربية كلام رده السيد الشريف وجعل
اتفاق الفريقين على كون الجملة هي المجموع فكيف يصح بناء الجواب عليه واما ثانيا فلان الباحث لم يستدل
بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللزوم كما لا يخفى على الناظر في عبارته فتدبر وستتم **فالصواب**
ان يقال اكثر استعمال لو عند اهل اللغة في معنيين الاول ما ذكره الفاضل المجيب انتفاء الثاني لانتفاء الاول
الثاني الدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد
استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء
على تقدير وجود الشرط وعدمه كقول النبي صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وقد صرح المحققون
ل ان الآية اما من قبيل الاول اي لو جعلنا الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل وما جعلنا
ذلك الملك في صورة رجل لانا لم نجعل الرسول المرسل اليهم ملكا واما من قبيل الثاني اي ولو جعلنا الرسول
ملكا لكان في صورة رجل فكيف اذا كان انسانا وكل منهما لا يقبل العكس المذكور ولا ما ثلث فلا اشكال

٢ اصطلاحه

قال المولى المجيب اعلم ان ههنا بحثا هو اليق بالمقام واحرى رعاية للادب مع ما هو احسن كلام من الاكفار فيه بالمنطق واصطلاحه والاهتمام بتمشية قانونه واصطلاحه وهو ان الامام فخر الدين الرازي رحمه الله عليه ذكر في تفسيره الكبير وجوها للحكمة في جعل الملك على تقدير انزاله على صورة البشر امورا الاول ان الجنس الى الجنس اميل الخ الثاني ان البشر لا يطيق رؤية الملك الثالث ان طاعات الملك قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام على الخ الرابع ان النبوة فضل من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا او بشرا فلعل الامور الثلثة الاول ظاهرة في كونها حكمة لتصوير الملك بصورة رجل واما الوجه الرابع فغير ظاهر في ذلك فما وجهه يقول الفقير لعل وجهه ان هو المصور الذي هو مدار كونه نبيا لما اشتمل على جهتي البشرية صورة والملكية حقيقة لانه تبدل منه لم بعد ان يكون دليلا على ان النبوة تفضل من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا كهذا المصور فانه كان ملكا او بشرا كهذا المصور ايضا فانه بشر الان ثم يرد على الوجه الثالث انه انما يتم اذا تبدل حقيقة الملك المقدر نزوله بحقيقة البشر وهو ممنوع لكونه من انقلاب الحقائق خلاف ما يفهم من كتب التفاسير فان المفهوم منها تبدل صورته بصورة البشر لا حقيقته بحقيقته فليتامل قال الباحث البحث الخامس قال الله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الاية فيفهم من صراحة هذه الاية ان الكفرة الفجرة يظهرون الايمان عند ملاقاة المؤمنين والمفهوم من قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس قالوا انؤمن كما امن السفهاء الاية انهم يظهرون الكفر عند الملاقاة لان امر امنوا بدون الملاقاة لا يتصور وهو ظاهر فيفهم من هذه الاية انهم عند الملاقاة يظهرون الكفر والمفهوم من قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا الاية اظهار الايمان لا اظهار الكفر فما وجه التوفيق بينهما قال المجيب قال العلامة الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف في تقرير قوله انه توجههم في النصيحة من وجهين انه تقبيح ما كانوا عليه لبعده من الصواب وجره الى الفساد والفتنة وتبصيرهم الطريق الاسد من اتباع ذوي الاحلام ودخولهم في عدادهم ان المؤمنون المنافقين في النصيحة من جهة النهي عن الفساد والامر بالايمان تخليته عما لا ينبغي وتحليته بما ينبغي وفيه اشارة الى ان الامر بالايمان هم المؤمنون لا المنافقون بعضهم لبعض فيما بينهم على ما ذكر في بعض كتب التفسير لكن ينبغي ان يكون قولهم انؤمن كما امن السفهاء مقولا فيما بينهم لا في وجوه المؤمنين والا لكانوا مجاهرين لا منافقين فيخرج منه هذا جواب ما اورده صاحب البحث ويحصل التوفيق بين الايتين وانما يتعذر التوفيق انه لو قيل واذا قال لهم المؤمنون امنوا كما امن الناس قال لهم المنافقون انؤمن كما امن السفهاء يقول الفقير

من الى

يرد

يرد على ظاهر كلام العلامة التفتازاني انه قال في المطول اذا الشرطية هي بعينها الظرفية استعملت استعمال الشرط ولا شك ان قولنا اذا خلوت قرات القران يفيد معنى لا اقرا القران الا اذا خلوت سواء حصل ذلك باعتبار مفهوم الشرط او باعتبار ان التقديم يفيد الاختصاص فيفهم منه ان يكون قولهم انؤمن كما امن السفهاء مختصا بحال عدم المؤمنين لهم امنوا فيلزم منه ان الاول المجاهرة بالكفر الخ ان لا يصدر عنهم هذا القول في غير هذا الوقت ويمكن دفعهما بتامل فليتامل ثم قال المولى المجيب نعم يتوجه الاشكال على صاحب الكشاف حيث قال فكان من جوابهم ان سفهوهم ان نسبوهم الى السفه لانه صرح بان المنافقين جاهروا المؤمنين بالتسفيه فلا يكون ذلك الا بخطابهم بقولهم انؤمن كما امن السفهاء ان كما امنتم وانتم السفهاء او كما امن الطائفة الفلانية وهم السفهاء فيلزم منه المجاهرة بالكفر مع ان الاية الاولى اعني قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا يدل على انهم يجاهرون بالايمان دون الكفر يقول الفقير لا اشكال على صاحب الكشاف لانه لم يصرح بان المنافقين جاهروا المؤمنين بالتسفيه بل فيه عبارة توهم هذا المعنى وهي قوله من جوابهم بناء على كون الجواب ما يقال عند المواجهة ورد هذا الوهم بان كون الجواب بهذا المعنى موقوف على النقل من اهل اللغة ولا وجود له في كتبها على انه مخالف لاستعمال الثقات فان الخلف يطلقون لفظ الجواب على رد كلام السلف من غير تكبير قيد قال المولى الباحث البحث السادس قال صاحب الكشاف في قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض الاية هذا تصوير لعظمة الله تعالى ويحتمل لان الكرسي عبارة عن المقعد الذي لا يزيد على القاعد وهنا لا يتصور ذلك وهو ظاهر ولا سبيل الى التشبيه فما وجهه يقول الفقير الجواب الحق انه يقال ان اردت بالتشبيه مطلق التشبيه فلا نم انه لا سبيل اليه لجواز ان يشبه هيئة منتزعة من احد الطرفين بالهيئة المنتزعة من الطرف الاخر كما هو شان التمثيل ويكون المقصود منه تصوير المعنى المعقول في صورة المحسوس وان اردت به تشبيه عظمته تعالى بشيء من الممكنات سلمنا انه لا سبيل اليه لكنه لم يلزم فان التمثيل لا يستلزم الاستعارة في شيء من اجزائه بل لا يجوز فيه ذلك كما صرح به اهل البيان حتى ان بعض المحققين عدم اجتماع التخييلية والتبعية على ذلك فليتامل ولقد اطنب الفاضل المجيب في هذا المقام بما لا مزيد عليه يحتاج اليه الناظر في هذه الرسالة ولم يحرر الجواب والله اعلم بالصواب قال المولى الباحث البحث السابع ان الله تعالى حكاية عن قوم شعيب عليه السلام ارهطي اعز عليكم من الله الاية ذهب الكشاف الى تقدير المضاف فتقديره من نبي الله والكلام بدون تقدير المضاف تام مستقيم غاية الاستقامة

اما الاول فبان يعمل القائل يجوز ان تعمل هذا الكلام بعضهم لبعض في فصل المؤمنين لكن على وجه الاخفاء عنهم وعدم الاظهار لهم واما الثاني فبان تعمل الانم بطلان ما ذكر من عدم الصدور في غير ذلك الوقت كيف ولم يدل عليه ولو سلم فلا يلزم من الحكم بافادة عبارة من العبارات صاحبه من الخاصات لزوم ذلك الافادة كما تقرر في قواعد المعاني منه

الى

مخصص الا الفقير رحمه الله فانه معلمه الفاضل اليمني والعلامة التفتازاني في هذه المسئلة منه

لان له السبيل الا الله تعالى ونسبته الى الرهط وهي نسبة القرابة ولم يعتبر ونسبته عليه السلام الا الله تعالى
فلذلك قال ارهطي اعز عليكم من الله بهذا وجه صحيح قال به كثير من العلماء المحققين فاوجه
عدول صاحب الكشاف عن التحقيق المغني عن التقدير **يقول الفقير** قد تقرر في قواعد علم المعاني
انه لا تزاحم في الاعتبارات وههنا اعتباران الاول ان الكلام واقع في شعيب عليه السلام
وفي رهطه وانهم الاعزة عليهم دونه الثاني ان تهاونهم به وهو نبي الله تهاون بالله تعالى
من يطع الرسول فقد اطاع الله فحين عز عليهم رهطه دونه كان رهطه اعز عليهم
من الله فمن لاحظ الاعتبار الاول ذهب الى تقدير المضاف ومن لاحظ الثاني استغنى عنه ولكل وجهة
هو موليها لكن الاعتبار الثاني اجود وادق بهذا وقد نسب المحقق التفتازاني تقدير المضاف الى صاحب الكشاف وهو
سهو فان القائل به هو صاحب المفتاح وصاحب الكشاف انما ذهب الى الاعتبار الثاني **قال المجيب** قال السيد الشريف
رحمه الله في شرحه للمفتاح بعد نقل الاعتراض على صاحب المفتاح بان الاية من باب انا عارف فلا يفيد
الاختصاص اتفاقا فلا اشتراط افادته بكون الخبر فعليا وانت خبير بضعف تمسك من تمسك على ذلك بان قوله
ارهطي اعز عليكم جواب لما يوجب حمله تقديره اياه بانه يجوز ان لا يكون جوابا له بل لقولهم ولولا رهطك
لرجمناك واعلم ان صاحب الكشاف صرح بالتخصيص في قوله لي كلمة هو قائلها فكيف يقال بان انا عارف
لا يفيد الاختصاص اتفاقا وان جعله جوابا لما انت علينا بعزيز هو الظاهر بان يجعل التنوين للتعظيم
فيدل على ثبوت اصل القوة له عليه السلام ولا دلالة لقولهم ولولا رهطك لرجمناك على نفي
العزة فلا يلايمه ارهطي اعز عليكم اولى في كلامه بحث لان ثبوت اصل العزة اذا كان مفهوما
من تنوين عزيز اذا كان للتعظيم لا يحتاج الى انه يكون معناه العز علينا يا شعيب رهطك
لا انت كما قاله السكاكي بل لا يكون المعنى الا انك لست متناهيا في العزة علينا وانما انت
عزيز علينا عزة في الجملة وهذا غير ما يستفاد من التخصيص فلا يكون هذا دليلا على السكاكي وهو بصدده
وذلك تحقيق ما قاله السيد الشريف وما مقصوده من مقالته هذه انها نصرة للسكاكي ودفع للاعتراض
المذكور عنه ام هو نصره عليه ام ماذا قصده بها سواهما فلا بد من بيانه **يقول الفقير** يحتمل ان
مقالته هذه نصرة للسكاكي ودفع للاعتراض عنه ولا نم ان ثبوت اصل العزة اذا كان مفهوما من
تنوين عزيز لا يحتاج الى ان يكون معناه العز علينا يا شعيب رهطك لا انت وانما يثبت
عدم الاحتياج لو كان هذا معنى الكلام لم يتقدم فيه حرف النفي على المسند اليه مثل انت لست
علينا بعزيز او نحو ذلك وليس كذلك بل هو معنى قوله وما انت علينا بعزيز فان تنكير عزيز افاد

التعظيم وقد افاد تقديم حرف النفي على المسند اليه التخصيص فكان المراد بالضرورة قصر العزة الكاملة على
رهط شعيب وتعريض العزة الكاملة عليه وان جاز وجود العزة القليلة فيه ولا يفيد هذا المعنى الا
قولنا العز علينا رهطك لا انت لانه يفيد تخصيص الرهط بالعزة الكاملة المستفادة من تعريف العز ونفيها عن
شعيب بنفيها دون قولنا لست متناهيا في العزة علينا وانما انت عزيز علينا عزة في الجملة لانه لا يفيد
الا تخصيص شعيب بعزة قليلة وليس المقصود ذلك فليتأمل **قال المحوال الباحث** البحث الثالث من قال صاحب
الكشاف في قوله تعالى وما عملت من سوء تود لو ان بينها ان ما في عملت ليست بشرطية لارتفاع تود
فاعترض على صاحب الكشاف بان القاعدة اللغوية هي ان الشرط اذا كان ماضيا والجزاء مضارعا يجوز فيه الرفع
والجزم كقول الشاعر وان اتاه خليل يوم مسغبة البيت واذا جاز الرفع فكيف يصح استدلال
صاحب الكشاف بارتفاع تود على انتفاء الشرطية **يقول الفقير** هذا اعتراض مشهور مذكور في شروح
الكشاف والاحسن في الجواب ما قاله العلامة التفتازاني ان رفع المضارع في الجزاء شاذ ذكر رفعه في الشرط
نص عليه المبرد ويشهد به الاستعمال حيث لا يوجد الا في ذلك البيت **قال المجيب** وههنا بحث اخر وهو ان
صاحب الكشاف قال بصحة الشرطية على قراءة عبد الله ودت مقام تود ثم رجح الوجه الاول بقوله ولكن الحمل
على الابتداء والخبر اوقع في المعنى لانه حكاية الكائن في ذلك اليوم واثبت لموافقة قراءة العامة فنقول
انه يقول كون الاية حكاية عن الكائن في ذلك اليوم يوجب نفي صحة كونها شرطية لا كون الشرطية مرجوحا كما هو
ما قاله صاحب الكشاف **يقول الفقير** هذا سؤال اورده الشارح المحقق التفتازاني في شرح الكشاف
مع جوابه حيث قال لان الكلام حكاية الكائن في ذلك اليوم فيجب ان يحمل على ما يفيد الكينونة والوقوع
ولا كذلك الشرطية فان معنى ما صنعت صنعت ان صنعت هذا صنعت هذا او ذاك فذاك الى
ما لا يحصى على انه للاستقبال لا يحتمل سوى ذلك اليوم فان قيل فهذا يوجب نفي صحة كونها شرطية قلنا الشرط
وان لم يدل على الوقوع فلا ينافيه فربما يصرف اليه بحسب المقام وحديث الاستقبال يندفع بتقدير كان
اي وما كان عملت من سوء على ما يجيء في مواضع هذا وقد اشتبه على الفقير كلام المحقق فان هذا السؤال
الذي احتاج في دفعه الى هذه التكلفات انما نشا من توجيه كلام الكشاف حيث ارجع الضمير في قوله
لانه حكاية الكائن الى مجموع الكلام فلم لا يجوز ان يرجع الى المجرد ودت كما قال الامام البيضاوي رحمه الله
ولكن الحمل على الخبر اوقع معنى لانه حكاية كائن وايضا دعوى صاحب الكشاف هي الاوقعية فلا يناسبها قول
الشارح المحقق فيجب ان يحمل الا ان يؤول فلا نسلم ان يحمل على ما يفيد الكينونة والوقوع قطعا ولا كذلك الجزاء
فانه وان دل على الوقوع لكنه على تقدير وقوع الشرط وهو على خطر الوجود والعدم ويمكن دفع الاخير بتأمل فليتأمل

ما تعالى وفي حكاية الكائن بعد المقال واحبة كما تعرف وموضعه

قال الباحث البحث التاسع قال صاحب الكشاف في قوله تعالى طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الآية ان طه امر
بالوطء وان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقوم في تهجده على احد رجليه فامر الله تعالى بان يطأ الارض بقدميه
ولقائل ان يقول ان المطا بالامر خرف على احد الرجلين فيكون الامر بوضع احد الرجلين لان وضع الآخر
حاصل والحاصل لا يكون مطلوبا بالحصول فما معنى تعلق الامر بوضعهما قال المجيب ان تعلق الحكم بالمثنى على احد
الطريقين اما ان يتعلق بكل واحد واحد او يراد بالتعلق بهما التعلق بمجموعهما من حيث هو مجموع مثال
الاول خذ بيديك اي بكل واحد من يديك اذ لم يكن المخاطب مأمورا بالاخذ اخذا بشيء من يديه قبل الامر بالاخذ
ومثال الثاني ايضا هذا القول اعني قولنا خذ بيديك اذا كان آخذا قبل الامر باحد يديه فقط وكأنك
تقول لا تقتصر على اخذك باحد يديك بل خذ بكلا يديك وهذا في غاية الوضوح فبالبتة لم يورده في
عداد ابحاثه العشرة واستبعد غيره لانه يجري مجرى البديهي في انه يعرفه كل احد يقول الفقير فيه بحث
اما اولا فلان الحكم اذا تعلق بالمجموع من حيث هو مجموع على طريق الايجاب فلا بد ان يكون الكل من اجزائه
مصاعدا دخل في التعلق حتى اذا تعلق الحكم بواحد منهما بدون الآخر لا يوجد الحكم على المجموع من حيث هو مجموع
صرح به العلامة التفتازاني في المطول واما ثانيا فلان البحث لا تكمل انفهام معناه عرفا وانما يسأل
عن كيفية دلالته على ذلك المعنى ووجه استعماله فيه هل هو حقيقة ام كناية ام مجاز فاذا كان مجازا فمن
اي قسم منه فالواجب على المجيب تحقيق هذا الامر اذ كم من شيء يستعمل في متعارف الناس وفي تحقيقه
تسكب العبرات قال العاجز انه يقال معناه ان معنى تعلق الامر بوضعهما طلب احداث وضع في كل
من القدمين بحيث يكون وضع كل منهما مقارنا لوضع الاخرى والقدم الموضوعة وان كان لها
وضع الآن انه ليس بمقارن لوضع الاخرى والمطلوب انما هو الوضع المقارن فلا يلزم تحصيل الحاصل
فيكون حقيقة ويجوز ان يكون من باب المجاز العقلي فان احد القدمين اذا كانت مرفوعة لا الاخرى
للموضوعة ثبات فاعتبرت كأنها مرفوعة ايضا فامر بايقاع نسبة الوضع عليهما معا او نقول
لما كانت احد القدمين مرفوعة اعتبرت الاخرى كذلك لان حكم احد المتصاحبين قد يعطى
الاخرى فامر بايقاع النسبة عليهما جميعا كما ذكر اهل العربية في تحقيق التأكيد في جاءني الرجلان كلاهما
فليتأمل قال الباحث البحث العاشر قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون الآية او كسوتهم عطف على محل من اوسط ما تطعمون ثم وجه عدول
صاحب الكشاف عن التعاطف على محل الكفارة وايضا فما محل من اوسط فقال صاحب الكشف
محله مرفوع على البدلية من اطعام قلت كلام صاحب الكشاف غير ظاهر الاستقامة لان اقسام البدل

لا يتصور

لا يتصور ههنا واختار البيضاوي انه صفة اطعام قيل كونه صفة غير ظاهر ايضا وعطف كسوتهم
عليه يمنع ان يكون من اوسط صفة فما وجه والصواب فيه فان قلت سبب عدول صاحب الكشاف عن العطف
على اطعام هو كون الكسوة اسم ثوب وهو ليس يكفر به لا الكفارة لانها يجب ان يكون من الاحداث قلت
هذا الكلام انما يستقيم ان لو كان ما في قوله من اوسط ما تطعمون موصولة لا مصدرية وفيه تأمل وقال
المجيب اعلم ايدك الله ان كلام الفاضل الشارح التفتازاني في شرح هذا الموضع من الكشاف ثم
اشير الى اندفاع ما اورده الباحث على صاحب الكشاف قال رحمه الله او كسوتهم عطف على محل من اوسط ذكر
المصنف وجه ان يكون من اوسط بدلا من الاطعام والبدل هو المقصود ولذلك كان المبدل منه في حكم
المنحى فكأنه قيل فكفارته من اوسط واعترض بان المعطوف على البدل في موقع البدل ضرورة وابدال
كسوتهم من اطعام غلط لا يقع في التنزيل واجيب بالمنع بناء على ما سبق من انه قد يعطف على البدل
ويكون المقصود الانتساب الى ما انتسب اليه المبدل منه لجعله في حكم المنحى وقد يجاب بانه على طريقة
علفتها تبنا وماء باردا اي التقدير اطعام من اوسط ما تطعمون او الباس من كسوتهم ورد بانه حينئذ لا يكون
ن عطفا على البدل ولا المبدل منه مع ما فيه من تعقيد الكلام والجواب ان المراد بالنظر الى ظاهر اللفظ
عطف على البدل فان قيل ههنا وجه ظاهر هو عطفه على اطعام وجعل من اوسط صفة الاطعام على انه
الطعام او صفة مصدر محذوف اي اطعاما من اوسط او مفعول اي اطعام ما من اوسط فما الباعث
على هذا الوجه المتعين المتكلف اجيب بانه اختار ذلك ليكون الكفارة فيما يتعلق بالملبس
متلائمة اذ الكسوة اسم للثوب فيناسب ان يعتبر في جانب الاطعام المطعوم بخلاف الاعتاق
فانه جنس آخر فيكتفي باسم المعنى اغنى التحرير ومن حاول رد الكل الى نهج واحد ذهب الى ان التقدير اطعام
والباس كسوة فقد تم كلام الشارح وسيتضح مما قرره ان الابدال يصح على تقدير تنحية المبدل منه ويكون
التقدير فكفارته من اوسط ما تطعمون والذي يستصعبه صاحب البحث من انه لا يصح ان يكون واحدا
من الابدال الاربعة فليس من تلك الصعوبة في شيء لانه بدل الكل من الكل بتقدير الموصوف فتقدير الكلام
فكفارته اطعام عشرة مساكين اطعامهم من اوسط ما تطعمون ووزانه وزان قولك اعجبني قرى
والاضياف قراهم من الطيب ما عند الانسان ولاح ايضا من عرض كلامه ان ههنا احتمالات
اخر منها ان يكون من اوسط صفة اطعام اي اطعام عشرة مساكين الكائن من اوسط او صفة مصدر محذوف
اي اطعاما من اوسط ما تطعمون او يكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا اي اطعام عشرة مساكين
او الباس كسوتهم لكن صاحب الكشاف لم يعرج على شيء من هذه الوجوه واختار البدل ليكون الكفارات متلائمة

اذ الكسوة عين فلا بد ان يكون في مقابلته عين هو المطعوم الذي عبر عنه بمن اوسط ما تطعمون وكون ما في
ما تطعمون مصدرية انما يناسب كون من اوسط صفة للاطعام يعني اطعاما هو من اوسط الاطعامات
يقول الفقير فيه بحث اما اولا فلان ما فعله من الشرح المذكور في وجه اختيار البدل من كونه بمعنى المطعوم
سبطل كونه بدل الكل بالتقدير الذي اختاره لان الاطعام ليس بمطعوم ولا يجوز ان يكون ما في ما تطعمون
مصدرية على تقدير البدل كما صرح به المجيب نفسه في اواخر الكلام واما ثانيا فلان هذا التقدير يستلزم حذف
الموصول مع بعض الصلة وهو ضعيف حتى ذهب بعض النحاة الى عدم جوازه وحمل كلام الله تعالى على الوجه
الضعيف من غير ضرورة تدعو اليه باطل واما ثالثا فلان الجواب انما يتم اذا ثبت كون ما في ما
تطعمون موصولة لا مصدرية ولم يثبت فلا يتم فالصواب ان يقال ان سبب العدول عن التعاطف
على خصال الكفارة نحو ما افاده الشارح للعلاقة من كون الكفارة فيما يتعلق بالمساكين متلائمة واما
تحقيق انه من اي قسم من البدل فان يقال انه بدل اشتمال بتقدير طعام من اوسط ما تطعمون كما صرح
به في التلويح اما على مذهب ابن الحاجب وصاحب اللباب ومن تبعهما فظاهر لانهم يكتفون بملابسة ما
بين البدل والمبدل منه بغير الجزئية والكلية واما على مذهب الجمهور فلانهم يشترطون اشتمال التابع
على المتبوع لا كاشتمال الظرف على المظروف بل من حيث كونه دالا عليه اجمالا ومتقاضيا له بوجه
ما بحيث يبقى النفس عند ذكر الاول متشوقة الى ذكر الثاني فيجيء بالثاني ملخصا لما اجمله الاول
ومبينا له ويعدون من هذا القبيل تواهم نظرت الى القمر فلكه صرح به ركن الدين الخوافي
في شرحه للباب ولا يخفى ان اطعام عشرة مساكين دال على الطعام اجمالا ومتقاض له بوجه
ما واما بيان ان ما موصولة لا مصدرية فلان الموصوف بالاوسط انما هو المطعوم لا الاطعام
لانه اما بيان للنوع كما روي محيي السنة عن ابي عبيدة السلماني رضي الله عنهما انه قال الاوسط الخبز
والخل والاعلى الخبز واللحم والادنى الخبز والبحت وللمقدار كما قال القاضي من اقصده في النوع
او القدر وهو مد لكل مسكين عندنا ونصف صاع عند ابي حنيفة رضي الله عنه او للنوع والمقدار
معا كما قال صاحب الكشاف وهو عند ابي حنيفة نصف صاع من بر او صاع من غيره لكل مسكين هذا
تحقيق كلام صاحب الكشاف واما القاضي فكان الباحث لم ينظر في كلامه حتى اشتبه عليه حاله ولم يقف على مراده
فانه قال ولا محل من اوسط ما تطعمون من النصب لانه صفة مفعول محذوف تقديره ان تطعموا عشرة
مساكين طعاما من اوسط ما تطعمون او الرفع على البدل فكونه صفة ظاهر من عبارته فلا وجه لانكاره ظهور
وقال ثانيا او كسوتهم عطف على اطعام او من اوسط ان جعل بدلا فانه انما جوز العطف على من اوسط اذا

جعل

جعل بدلا وقد غفل عنه الباحث ثم ان العبارة قد وقعت في النسخ التي رايناها هكذا واختار البيضاوي
انه صفة الطعام وهو خطأ والصواب انه صفة طعام مقدر وهو مستقيم ثم قال المولى المجيب وههنا بحث
احكامي وحكم احكامي للغزي انه لا شرف والنفس من الف مثل لقطية من جنس ما اوردنا البحث
متمائثيا بها مع قلة الجدوى وذلك البحث الشريف وهو ان المنصوص لا ينوب اخاه وقد تقرر ذلك في
قواعد الجامع الكبير وفرع محمد رحمة الله عليه فروعا منها ان المرء لو ادى خمسة جيادا يعدل خمسة زيوفا
عن مائتي زيوف لا ينوب ذلك الجيد عن تلك الخمسة الزيوف وانما يقع عن نفسه ويبقى عليه الاربعة
الاخرى ومنها ان من نذر ان يتصدق صاعا من تمر رديء لو ادى نصف صاع من تمر جيد لا يقع ولا ينوب
عنه وانما يصح عن نفسه ويبقى عليه نصفه اخر كذلك لو اطعم مسكينا واحدا قدر ما يطعم عشرة مساكين لا يقع
الا عن مقدار العشر ويبقى عليه تسعة الاعشار بخلاف الكسوة فانه لو ملك فقيرا واحدا ثوبا يساوي
قيمته قيمة اثواب عشرة مساكين لا يصح فما الفرق بينهما ولن تحققه الا من كان له طول خدمة في الجوامع
من اراد فعليه بتتبعها يقول الفقير قد خدمنا الجوامع بقدر الوسع وتتبعناها فما وجدنا الكلام الا
مخالفا لما ذكره الفاضل المجيب فلا بد من نقل اصل الكلام اولا ثم ما قال الشارح فيه ثانيا ثم التنبيه على موضع
الخلل ثالثا فاقول وبالله التوفيق قال صاحب التلخيص ثم المنصوص لا ينوب اخاه كصاع ونصف
عن صيام الكفارة والبر عن التمر في الفطرة بخلاف الثوب عن الطعام او عشر كسوة لا يغني عن شيء منهما
بخلاف ما مر وقال بعض الشارحين هذا اشارة الى ان اقامة بعض من المنصوص عليه مقام اخر في افادة العدد
المنصوص عليه لا يجوز اقامة بعض مقام غيره فعلى هذا لو تصدق بصاع ونصف عن صيام ثلثة ايام
عن كل يوم نصف صاع من بر في كفارة الحلف بالله لم يجز لكونه منصوصا عليه بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وكذا في كفارة اليمين ولو تصدق بنصف
صاع من بر يساوي صاعا من تمر او صاعا من شعير في صدقة الفطر لم يجز الا عن قدره وجوزه
زفر قال لان المقصود يحصل به كالقيمة وكما لو كسا عشرة ثوبا عن الطعام واشار المصنف الى جوابه
بقوله بخلاف الثوب عن الطعام او عشرة كسوة لا يغني عن شيء منهما اي من الكسوة ولعل تحقيقه ان
عشرة الكسوة ليس بمنصوص عليها لان المنصوص عليه ما يحصل به الاكتساء ويغني الثوب لا يحصل ذلك
بخلاف ما مر من البر عن التمر والفطرة فان بعضه يغني عن شيء من الاخر وكلامه يشير الى ان المقصود
من نوع الطعام واحد وهو سد الجوعة وبعضه نفي عن شيء من الاخر وليس المقصود من الثوب كذلك
فلا يغني اذا عرفت هذا عرفت ان في العقل اختلالا وفي المنقول اشكالا اما الاول فلانه زاد

وهو الشيخ اكمل الدين

فع

مما يحتاج اليه وهو مساواة قيمة الثوب قيمة اثواب عشرة مساكين ونقص ما يحتاج اليه
وهو قيد غير الطعام واما الثاني فلان المتبادر من هذا المنقول انه يجزي ثوب اعطي فقيرا واحد
يساوي قيمته قيمة اثواب عشرة مساكين عن تمليك الاثواب وهو باطل لان الكسوة لا تنوب عن الكسوة
قطعا بل عن الطعام ثم بيانه مثل هذا فان الكسوة عن طعام العشرة انما تصح اذا كان المساكين
عشرة حتى اذا اعطيت مسكينا واحدا لم يجز ايضا صرح به شراح التلخيص والهداية بل من كتاب
مبسوط من كتب الحنفية الا وقد صرح فيه بهذا فانظروا يا معاشر الاحرار ۝ واعتبروا يا اولي الابصار نادر

قال المولى الباحث البحث الرابع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لذي اليدين حين قال
اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله كل ذلك لم يكن مع وقوع النسيان فيكون كلام رسول الله
صلى الله عليه وسلم معنى كل ذلك لم يكن غير مطابق للواقع ظاهرا وكل كلام غير مطابق حكمه للواقع
فهو كاذب والرسول معصوم عن ذلك الكذب ممتنع عنه فكيف يكون توجيه هذا الحديث **قال المجيب**
اقول في توجيهه يا قيل في توجيه قوله حكاية عن زكريا عليه السلام وهب لي من لدنك وليا يرثني على قراءة الجزم حيث
اعترض عليه بانه لا يخلص عن الاخبار الكاذب على قراءة الجزم واجيب بانه لعله بناه على ظنه كانه قال
ان تهب لي وليا يرثني في ظني ولا كذب في ذلك وبهذا التاويل يندفع الاشكال عن قوله عليه السلام
كل ذلك لم يكن في جواب ذي اليدين مع وجود السهو كذا ذكره السيد الشريف رحمه الله في شرحه للمفتاح
فيكون تلخيص القول فيه ان الخبر اذا انصب قصد المخبر فيه على قيد من القيود يرجع صدق ذلك الخبر وكذبه
الى ذلك القيد فاذا قلنا زيد جالس الآن في بيته والحال انه جالس الآن لا في بيته بل في السوق
يكون كذبه بانتفاء القيد وان كان اصل للتقييد موجودا كذلك اذا قيل قال لي هذه الدراهم عشرة
في ظني فاذا هي تسعة فالخبر صادق باعتبار تحقق القيد وهو الظن وان كان الاصل منتفيا لم يقع
الاطلاع بسبب السهو وكان النبي عليه السلام عرض عليه السهو في صلوته فيسجد واما المكذب فيما
هو المقصود من الكلام وهو القيد فلم يتحقق لانه صادق فيه وكانه قال في ظني ان كل ذلك
لم يكن فهو عليه السلام صادق في قوله اظن هذا خلاصة الكلام في هذا المقام وهو بعد محل بحث وهو ان اصل الكلام
الخبري لا يخرج عن نسبة الخارجية او انشائه والقيد لا يخرجه عن كونه تصديقيا ولا يوجب كونه انشا او كونه
تصورا ساذجا خاليا عن الحكم فاذا لم يطابق تلك النسبة الواقع لا بد من القول بكذبه نظرا الى الواقع
على مذهب الجمهور او بصدقه نظرا الى ظن المخبر على مذهب النظام فما وجه التفصي عن هذا الاشكال على مذهب الجمهور

الفرق بين السهو والنسيان ان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عن المدركة والحافظة جميعا فيحتاج في حصولها الى سبب جديد ... اخرى السهو ذهول الصورة عن خزانة الخيال بعد العلم بها بحيث لو حصل التوجه اليها ... [illegible] سقوط الشيء عن خزانة الخيال بعد العلم بحيث لو حصل التوجه ... الامر ... والذهول مترادفان كالغفلة ... تنبيه ... السهو والذهول ... والنسيان والغفلة ... [illegible]

فى

فما ينفعنا الصدق بحسب القيد اذ الكذب اصل الخبر باعتبار اصل النسبة الغير المطابقة للواقع نعم اذا قلنا
بحق مذهب النظام ويرجع صدق الخبر الى الاعتقاد والظن ومطابقته لمن قدر على الجواب فعلمه هو الصواب
والا فعلمه كسراب **يقول الفقير** في الجواب عن بحث المولى المجيب ان هذا الكلام من السيد مبني على تحقيق له في الفرق
بين الشرط وساير القيود فلا بد من نقله اولا ثم الاشارة الى اندفاع البحث فانه قال الخبر اذا قيد حكمه بزمان او قيد
اخر كان صدقه بتحقق حكمه في ذلك الزمان او مع ذلك القيد وكذبه بعدمه فيه او معه واذا لم يقيد فصدقه بتحققه في الجملة
وكذبه بمقابله فاذا قلت اضرب زيدا واردت الاستقبال فان تحقق ضربك اياه في وقت من الاوقات
المستقبلة كان صادقا والا فكاذبا وكذلك اذا قلت اضربه يوم الجمعة او قائما فان صدقه متى تحقق ضربك اياه
وتحقق ذلك القيد معه فان لم تضربه او ضربته في غير يوم الجمعة او في غير حال القيام كان كاذبا وكذلك اذا كان
القيد ممتنعا كقولك اضربه في زمان لا يكون ماضيا ولا حالا ولا مستقبلا فان الخبر يكون كاذبا وبالجملة انتفاء
القيد سواء كان ممتنعا او غير ممتنع يوجب انتفاء المقيد من حيث هو مقيد فيكذب الخبر الذي يدل عليه هذا الكلام فيعلم
منه ان صدق قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن في ظني تحقق مضمونه كل ذلك لم يكن مع تحقق مضمونه في ظني حتى اذا لم
يتحقق مضمون الاول بان وقع بعض ذلك او تحقق بدون مضمون الثاني بان لم يقع كل من ذلك في الواقع مع
الظن بان بعضه واقع يكون كاذبا ويعلم منه ايضا ان قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن اذا اعتبر مقيدا وقطع
النظر عن قيده يكون من قبيل التصورات الساذجة وكيف لا وهو مفرد وحكم الكلام موقوف عليه والموقوف
لا يوجد قبل الموقوف عليه الحمد لله الذي اقدرنا على الجواب ولم يجعل علمنا كالسراب ولقد طفق على اذني ان
الفاضل المجيب قال في جواب الاشكال ان ما اخبر صلى الله عليه وسلم هو الصادق في الحقيقة وهذا انما يتصف بالصدق باعتباره
وهو مظنونه انتفاء كل ذلك وانت اذا حققت ما اسلفناه ظهر لك انه مستقل مستغن عنه هذا وقد قيل في الجواب
عن اصل الاشكال ان معناه لم يكن قصر ولا نسيان بل كان سهو ورد بان السهو ما تنبه صاحبه بادنى تنبيه
ولم يكن الامر كذلك وهو ظ وقيل معناه لم يكن سهو ولا نسيان بل انساء من الله تعالى ورد ايضا بان الانساء اذا
تحقق تحقق النسيان البتة فلا يصح نفيه ولانه عليه السلام سال ابا بكر وعمر رضي الله عنهما فلو كان مراده الانساء
لما كان للسؤال فائدة وهو ايضا ظ وقيل الجواب الصحيح ان قوله عليه السلام لم يكن مجازا عن قوله لم اشعر لان عدم
كون الشيء يستلزم عدم الشعور به عقلا فكان ذكر الملزوم وارادة اللازم قلت فيه بحث وهو ان جواب ذي اليدين
بقوله بعض ذلك قد كان دليل واضح على ان الحديث محمول على معناه الحقيقي فانه من اهل اللسان عارف بمراد السؤال
صلى الله عليه وسلم فلو كان مراده عليه السلام المعنى المجازي لما اجاب بما هو جواب عن المعنى الحقيقي لا يقال لعله قصد
بكلامه المعنى المجازي ايضا لانا نقول يدفعه سؤال النبي عليه السلام من الصحابة بقوله اصدق ذو اليدين لان يقال

ا قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن [illegible]

رده الشيخ الكمل الدين [illegible]

قال الشيخ الكمل الدين في شرح المشارق [illegible]

١٢

[illegible] ... قد كان معنى ... [illegible]

الشروح فليتامل فظهر ان القول الجزل ما ذكره السيد سند فان القول ما قالت حذام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى زين
للذين كفروا الحيوة الدنيا والمزين على الحقيقة هو الله تعالى اذ ما من شيء الا وهو فاعله انتهى وهو اشارة الى الرد
على صاحب الكشاف حيث اوجب كون المزين حقيقة هو الشيطان بناء على اراء المعتزلة من كون الشرور والقبائح
غير مخلوقة لله تعالى ولا يسند اليه بطريق الحقيقة ونحن نقول ان القبيح لا يسند اليه تعالى لكن لا قبح بالنسبة
الى خلقه والصدور عنه واما القبح في قيامه بالعبد ونسبته اياه وصرف قدرته وارادته اليه وفيه العلامة
ابن الكمال ان المزين في الحقيقة هو الشيطان لان التزيين صفة تقوم به متمسكا بما حققه العلامة التفتازاني في شرح
الكشاف من ان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من خلقه واوجده والله تعالى خالق للافعال لا الكافر و
للناس انما يصح حقيقة لمن قام به الكفر والجلوس لا لمن خلقهما كالبياض والسواد انتهى اقول يجب ان يحمل ما ذكر التحرير
التفتازاني على ما اذا كان مدلول ذلك الفعل من الاعراض الجسمانية ونحوها مما يمتنع اتصافه تعالى به كالذي مثل به من
الكفر والجلوس والبياض والسواد بخلاف التزيين والاضلال ونحوهما الكثيرة وقوعهما في القرآن مسندين اليه تعالى
تارة والى الشيطان اخرى فمن الاول انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وقوله تعالى شانه زينا لكل امة عملهم وقوله
عز قائلا واضله الله على علم ويضل الله الظالمين ومن الثاني زين لهم الشيطان كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى
عذاب السعير الى غير ذلك من الايات فالاصل في الاسناد الحقيقي ما لم يصرف عنه صارف كما حققه العلامة التفتازاني
في حواشي الكشاف ولا صارف ههنا اذ لا مانع من كون الفعل الواحد يسند تارة اليه تعالى واخرى الى غيره حقيقة في
كالهدى الا يرى ان الهداية تسند اليه تعالى ومنه يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والى النبي صلى الله
عليه وسلم ومنه وانك لتهدي الى صراط مستقيم والى القرآن ومنه ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والى العباد
ومنه فاهدوهم الى صراط الجحيم وقد يقال انه يسند اليه تعالى بطريق الحقيقة نظرا الى الخلق والايجاد والى الشيطان حقيقة
ايضا باعتبار الكسب وبالجملة قصر الحقيقة على احد الاسنادين غير ظاهر فليتامل والله اعلم قال مؤلفه حرره
الفقير محمد محي الدين حامدا مصليا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال العلامة ابن الكمال في تفسير قوله تعالى في سورة الشعرا

فاخرجنا

فاخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم انما خصها بالذكر لان اموالهم الظاهرة قد انطمست من عقل
عنهم ثم فارسها الكنوز لم ينفقوا منها في طاعة الله تعالى وقال التحرير سعدي بعد نقله قلت فعلى ما قاله تكون كنوز
مجازا باعتبار الاول اقول اراد العلامة بما رواه الزمخشري عن مجاهد والضحاك فيفهم التحرير حمل ما قاله راجع
الى مجاز وقوله باعتبار الاول اراد ان للعلامة في اطلاق الكنوز على الاموال الظاهرة تنبيها على ان قوله لانهم لم
ينفقوا منها اشارة الى العلاقة المجازية وهي ان الاموال الظاهرة التي لم تؤد زكاتها في حكم الكنز الذي ليس في
العادة ان يزكى ولنا وجه وجيه وهو انه يجوز التعبير عن الكنوز والاموال الظاهرة بطريق التغليب
واما ما ادعاه العلامة من ان الكنوز مستعملة في معناها بناء على ان الاموال الظاهرة قد انطمست بالتدمير
ففيه بحث اما اولا فلان الاخبار عنهم بانهم اخرجوا منها بعنوان كونها جنات وعيون والاصل فيه الحقيقة
فالاخراج لبعض الانطماس او قبله واما ثانيا فلان المدمر ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا
يعرشون وفسر بالقصور والعمارات والجنات ونفي ما سوى ذلك غير محكوم عليه بالتدمير من الاموال
الظاهرة والكنوز فقد اخرجوا منه فلا منع من التعبير بالكنوز ليشمل ذلك نعم قد يوجه عدم التعرض للاموال
الظاهرة بانها امور لازمة لهم لانها من ضروريات المعاش فاخراجهم عنها معلوم بالضرورة فاقتصر
على ذكر ما هو الزايده والله تعالى اعلم [illegible] ثم تماما

فان قيل اطلاق الكنوز على الاموال الظاهرة للعلاقة المذكورة مع المعنى الحقيقي جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا هذا مبني على تجويزه في الجمع دون المفرد على ما في التلويح وذكره العلامة الكرماني ايضا [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال الله تعالى في سورة النور ان الذين يحبون
ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فسر الامام البيضاوي يحبون بيريدون وقال فاضل
الروم كان في تفسيره به اشارة الى وقوع الاشاعة فان الارادة لا تنفك عن الفعل على ما علم في علم
الكلام انتهى اقول يريد بما علم في علم الكلام ما ذكر في المواقف وغيره من ان الاشعري ومتابعيه يريدون
ان القدرة الحادثة مع الفعل وان الارادة صفة مخصصة احد طرفي المقدور بالوقوع فيلزم مقارنة
المقدور والمراد وانما حمل الارادة على المعنى الاصطلاحي مع ان النظم القرآني محمول على المعاني اللغوية
التي تفهمها العرب توسلا الى افادة وقوع الاشاعة ليتجه كلام المصنف حيث فسر العذاب الدنيوي بالحد وان
ترتب على صدور الاشاعة على مجرد ارادتها هذا توجيه كلامه وفيه اما اولا فلان تعليق الحكم وهو استحقاق
العذاب بالموصول يفيد علية الصلة كقولنا الذين امنوا لهم النعيم فلا يدل الا على علية الارادة وان قارنت
وقوع المراد فلا يحصل المطلوب وهو الترتب على الوقوع كذا حاشية واما ثانيا فلان قوله تعالى لهم عذاب اليم وان كان

لا يرد عليه ما مر من الشرط لا يلزم ان يكون علة تامة للجزاء لان مجرد المحبة لا يصلح جزء علة ايضا بخلاف الارادة اذ المراد بها الموصلة الى حد العزيمة فانها مما اخذ عليها ثم لا بد في توجيه كلام المصنف من ضم مقدمة ان الشرط لا يلزم ان يكون علة تامة للجزاء اذ الحد لا يكون بدون المباشرة
منه

في نفيه الجزء المتضمن الموصول معنى الشرط لكن الشرط لا يلزم ان يكون علة تامة للجزاء فيجوز ان يكون المعنى المقصود من الاشاعة وباتونها والتقصير على الارادة لاستتباعها المراد فلا يستدعي ترتب العذاب الدنيوي بالحد اخراج الارادة عن معناها اللغوي الذي هو الظاهر المتبادر اعني العقد والعزيمة والذي فيه صاحب الاشاد حيث قال اي يريدون ويقصدون ولعل اخراج المصنف المحبة عن معناها الحقيقي الى معنى مجازي هو الارادة لعلاقة السببية لما ان مجرد محبة المعصية بدون القصد اليها لا يصلح للمؤاخذة بل اذا كف عنها مع المحبة والاشتهاء فهو الذي يكفر الصغاير ولعل الاقرب والله سبحانه وتعالى اعلم ابقاء المحبة على معناها الحقيقي وجعل الموصول عبارة عن طائفة باعيانهم قد صدر منهم الاشاعة وباشروها بطريق العهد الى حي وبدل عليه ما في الدر المنثور عن مجاهد انه قال في تفسير الاية يحدث عن شان عائشة انتهى والتعبير عنهم بهذا العنوان للاشارة الى انهم مع اقترافهم بهذه القبيحة قد صارت محبتهم اياها عادة مستمرة وشيمة لهم فكانه قيل ان الطائفة المعروفين باشاعة الفاحشة للمؤمنين بمجبتهم لهم عذاب اليم فتكون الاشاعة ماخوذة في معنى الموصول فيستفاد عليهما الحكم ومن يستغني عن ارتكاب التجوز في يحبون كما فعل المصنف والتعسف بحمل الارادة على المعنى الاصطلاحي للمتكلمين لكون اللغوي الذي عليه مدار النظم القرآني كما فعل الفاضل المذكور انتهى ما ءولفها الفقير محمد سري الدين في اواسط جمادي الاخرة من شهور سنة ثلاث وخمسين والف حامدا مصليا مسلما والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا

تم الرسالة تماما لسري الدين المصري

يا ربنا

لسري الدين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال عز قائلا في النور الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة الاية وقال الامام البيضاوي وقيل المراد بالنكاح الوطء فيؤول الى نهي الزاني عن الزنا الا بزانية والزانية ان يزني بها الا زان وهو فاسد انتهى وقال فاضل اللزوم مبينا وجه الفساد لدلالته بالمفهوم على جواز الزنا بالزانية والمشركة ولا فساد فيه من حيث اللغوية لان متعلق النهي حينئذ الوطئات التي يحقق فيها الزاني لا الماضية انتهى اقول هذا اشارة الى ما ذهب اليه بعض شارحي الكشاف في بيان الفساد من لزوم اللغوية حيث قال ولعل فساده انه لا يفيد لانه معلوم ان الواطئ اذا كان زانيا يكون الموطوءة زانية ايضا انتهى وهو مبني على ان الزاني حقيقة هو الواطئ بخصوص حال مباشرة الزنا والوطء الصادر منه في تلك الحالة لا يكون الا زنا

كما هو احد الوجوه في قوله تعالى قل لعبادي الذين امنوا يقيموا الصلوة
منه

قوله لا يصلح الى قوله لما مر من ان الشرط لا يلزم ان يكون علة تامة للجزاء
منه

ونقل الزركشي عن الاحياء ان من لا يشتهي الخمر بطبعه فتجنبه لا يكفر عنه العقاب بروان تعلق فيه التباعي فالاصح ان توبته النصوص معتبرة وانه يثاب في شيء لا يقدر عليه كالمجبوب يتوب عن تعصيه توبته
منه

ومنهم من يقع الفساد في قول البيضاوي وهو فاسد بلزوم الكذب لان الموطوءة ربما كانت جاهلة بكون ذلك الوطء زنا وهو عالم او كانت مكرهة
منه

بلغ

والموطوءة

والموطوءة بذلك الوطء لا تكون الا زانية فقولنا لا يزني الزاني الا بزانية لغو وبيان الرد الذي اشار اليه ذلك الفاضل ان اللغوية انما هي على تقدير كون الكلام مستعملا في حقيقته اعني النفي لكنه بمعنى النهي ومتعلق النهي حينئذ انما هو الوطئات التي ربما تقصد من الزاني مستقبلا وهي لا تتعين كونها بطريق الزنا فلا يتعين الموطوءة لان تكون زانية فلا لغو وذلك كما تقول نهارا للصايم لا تاكل ايها الصايم حرا ما فان النهي تعلق بالاكلات المستقبلة وهي تقصد من غير صايم فكذا النهي عن الزنا وان توجه اليه موصوفا بصفة الزنا الا ان متعلقه الوطئات المستقبلة وهي تحتمل الوقوع بغير صفة الزنا وهذا هو السر في التعبير بالوطئات دون الزنيات وكان الاقتصار على الماضية لعدم استقلال الحال لانه اجزاء من الماضي واول المستقبل هذا غاية ما امكن في توجيه كلامه وفي المقام بعد ابحاث الاول ان المضارع يصلح للاستقبال ايضا والحمل عليه يساوي النهي في التعلق بالوطئات المستقبلة ايضا فاللغوية مندفعة على تقدير النفي ايضا لا يقال لا نسلم المساواة فان المضارع بالوقوع في حيز النفي ينتظم الحال ايضا سواء كان مشتركا فيهما او حقيقة ومجازا فيتحقق اللغوية بالنظر الى الحال بخلاف النهي لتمحضه للاستقبال لانا نقول انضمام الاستقبال اليه يخرج الكلام عن اللغوية الثاني ان لزوم اللغوية على تقدير الخبرية انما يتم على ما ذهب اليه صاحب الكشف في مثل هدى للمهتدين من كون المهتدي حقيقة وان معناه هدى للمهتدين حال كون المهتدين بذلك الهدى يهدي اخر ليلزم من كون الواطئ زانيا كون الموطوءة زانية فيكون لا يزني الزاني الا بزانية لغوا لكنه راي غير سديد على ما حقق المحققات في شرح الكشاف قال الشريف قدس سره اذا عبرت عن شيء بما عنيت الوصفية وعلقت به معنى مصدريا في صيغة فعل او غيرها فهم في عرف اللغة ان ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال تعلق ذلك المعنى به لا بسببه مثلا اذا قلت ضربت مضروبا فهم منه انه موصوف بالمضروبية حال تعلق ضربك لا بسبب ضربك انتهى المراد منه فظهر انه اذا قيل زنى بزانية وجب ان يكون الموطوءة موصوفة بالزنى حال تعلق زناه بها لا بسبب زناه بها فلا لغو في قولنا لا يزني الزاني الا بزانية لاستقامة قولنا قد زنا هذا الزاني بعفيفة فلا لغوية فيه اذا كان باقيا على معناه الخبري كما توهمه بعض شارحي الكشاف ولا يخفى عدم اللغوية بكونه بمعنى النهي كما يقتضيه عبارة الفاضل الثالث انه كما ان الزاني مشتق وهو حقيقة حال قيام الحدث فكذا الزانية فوطء الزاني حال ملابسة الزنا للزانية حال ملابستها الزنا اما لغوا ان كان زناها بذلك الوطء او ممتنع ان كان بوطء غيره وهذا لا يندفع بجعل الكلام للنهي لان الوطئات المستقبلة يلزمها احد الامرين على كل حال فان اريد بالزانية

الموصوفة به شرعا وفي صدر زمننا زنا فهي زانية شرعا حتى تتوب قلنا فليرد بالزاني مثل ذلك فيقع اللغوية على كل حال بهذا او الذي يحسم مادة اللغوية ان يقال ان المراد بالزاني والزانية من عادته ذلك كما هو المراد في الوجه المختار من حمل النكاح على العقد وحينئذ يحصل القصد في جريمة المنهي عنه الرابع ان النكاح اما العقد او مطلق الوطء فتخصيصه في كلام القائل بالوطء السفاحي ثم دعوى كونه لا يظهر له وجه سداد فان قلت دعاهم الى ذلك حمل الكلام على النهي اذ لا معنى للنهي عن مطلق الوطء وما هو مباح بل مسنون قلنا فلم الحامل على هذا الحمل وهلا كان خبرا مسوقا لتقبيح حال الزاني وتوبيخه وبيان سوء صنيعه فان قيل الحامل كون الزاني انما يكون حقيقة حال مباشرة الزنا والوطء القاصد منه في تلك الحالة لا يكون الا زنا قلنا لزوم الحمل على الحقيقة ان اوجبه في الزاني اوجبه في الزانية ايضا اذ كل منهما مشتق وقد علمت ان ارادة المعنى الحقيقي فيهما معا تؤدي الى اللغوية او الامتناع مع ان كونه حقيقة بعد المزايلة مذهب طائفة من الاصوليين على ان تخصيص حكم النهي بتلك الحالة مما لا يظهر له وجه بل المراد من اعتاده واصر عليه فانه يسمى في عرف الشرع زانيا والله سبحانه اعلم تمت الرسالة

لسري الدين المصري

قوله وقصد منها زنا وفي مختار شرح الامام العلامة سراج الدين بن رسلان البلقيني في الاصول في مسألة لو كان شرط اطلاق المشتق حقيقة دوام اصله فاللفظ اعتقد بعضهم ان محل الخلاف في المشتق المحكوم عليه فاما اذا كان متعلق الحكم فليس محل الخلاف بل يكون حقيقة بالنسبة الى الازمنة كلها اتفاقا نحو السارق والسارقة والزانية والزاني اقتلوا المشركين قال والصواب عندي انه لا فرق وذلك انه قد قدم على حقيقة فان كان حقيقة ثم لا يتعلق الحكم ليس شرعي كالسلام المشرك اتفاقا وكتوبة الزاني ونحوه على قول انتهى

بلغ

قال الزمخشري وتبعه البيضاوي في قوله سبحانه هذا ربي فان قلت ما وجه التذكير مع ان الاشارة الى الشمس قلت جعل المبتدأ مثل الخبر لكونهما عبارة عن شيء واحد • وقال المولى الخسرو ولا حاجة الى هذا التكلف لان الاشارة انما هي للجرم ولا تانيث فيه وانما التانيث بحسب اللفظ وليس في ذلك المقام لفظ الشمس فانه في الحكاية لا المحكي انتهى • اقول فيه بحث يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان ما ليس بمقابلته ذكر من الحيوان كالعين مثلا لا يحكم على ذاته من حيث انوثة ولا ذكورة وانما تجر اليه ذلك في اللفظ المعبر به عنه وانجرار الانوثة اليه كانجرار الذكورة من غير فرق وتعيين اللفظ بازاء المعنى موكول الى الواضع فان كان اللفظ الذي عينه بخصوصه مجردا عن علامة التانيث لفظا وتقديرا كالدر والكلا والجبل ونحوها اجروا عليه احكام الذكور من رد الضمائر والاشارة اليه بما يشيرون اليه بها وكيف يعني بكيفية لفظ الذي هو بازاه وان كان ما وضعوه له بخصوصه مشتملا على دالة تانيث لفظا كنخلة وحبارى وصحراء او تقديرا كالعين والدار ونحوها من المؤنثات السماعية سرى التانيث اليه وعاملوه معاملة الاناث ولو عينوا الذكر من النوعين اسما كوضع وتبعه اجريت باعتبار كل من الاسمين احكام ذلك الاسم • وهذا بخلاف ما في مقابلته ذكر من الحيوان فان ذاته لا تحتاج في اجراء الاحكام عليها الى اعتبار ما عين لها من الالفاظ • اذا تقرر هذا فنقول قوله انما هي للجرم ان اراد انها وقعت لذات الكوكب من حيث هو غير معتبر معه التعبير عنه بلفظ •

الشمس

الشمس لا بغيره فقد علمت انه من حيث هو موقوف عن الحكم عليه بشيء من تلك الاحكام وان اراد انه اشير اليه باعتبار لفظ الجرم فهو ضرب من التأويل والظاهر ان يعتبر معبرا عنه بما وضع له بخصوصه في تلك اللغة وما اختاره في ضمن ما يفهم ما اشتهر من ان الالفاظ الموضوعة له اطلاق على مثل الشمس او ذكاء ونحوهما وما ذكره الزمخشري ضرب من التاويل فقد وقع فيه **وبهذا البحث** كما يرد على المولى خسرو يرد على صاحب الارشاد حيث قال في قوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا في سورة آل عمران وتذكير اسم الاشارة في انى هذا مع كونه اسم اشارة الى المصيبة ليس لكونه عبارة عن القتل ونحوه بل لان اشارتهم ليست الا الى ما شاهدوه في المعركة من حيث هو هو من غير ان يخطر ببالهم تسميته باسم فضلا عن تسميته باسم المصيبة وانما هي في الحكاية انتهى وهذا الكلام مبني على فرض كون حال المحكي عنه في امر التانيث والتذكير كحال العرب حال الحكاية والاعيان ما اجاب به سعد الروم من انه لا يفرق في غير لغة العرب بين المذكر والمؤنث في الاشارة فاجرى الكلام على قاعدة تلك اللغة في مقام الحكاية وعلى قاعدة العربية في مقام الاخبار انتهى **اقول** وهذا التوجيه لا يتاتى في اية الاعراف لان المحكي عنهم من افصح العرب

تمت الرسالة

لسري الدين المصري

بلغ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى **وبعد** فقد قال عز قائلا في سورة الاعراف فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين قال بعضهم فان قلت قد علم من الاستثناء عدم دخول ابليس ففائدة التنصيص عليه ثانيا قلت حاصل الجواب ان المعلوم من الاستثناء عدم العموم لا عموم العدم والمراد الثاني اي سلب على وجه الاطلاق انتهى اقول كلامه يدل على ان المستفاد من الاستثناء مجرد عدم شمول السجود لهم والمطلوب فائدة عموم العدم اي فائدة العدم على جهة العموم اي لم يصدر منه السجود مطلقا لا معهم ولا منفردا وهذا انما يفيده التنصيص بقوله تعالى ابى وقوله لم يكن من الساجدين وفيه نظر لان التنصيص المذكور لا يفيده عموم الاحوال والاوقات فلا يتم ما ذكره ذلك البعض وتحقيق المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول قد اختلف العلماء في ان الاستثناء من النفي اثبات ام لا فقال الشافعي نعم فيكون نقيض الحكم ثابتا للمستثنى بطريق العبارة ويوافقه ظاهر عبارة الهداية وذهبت طائفة من الحنفية كفخر الاسلام الى انه منطوق لكنه بطريق الاشارة وذهب اخرون الى ان المستثنى في حكم المسكوت عنه وانما يستفاد الحكم بطريق مفهوم المخالفة واختار صاحب البحر انه منطوق اشارة تارة وعبارة اخرى اذا تقرر هذا فالحكم انه يقال في الجواب ان المقام

الفصيحة

لما كان مقام التسجيل على ابليس بعدم السجود والتشهير والتوبيخ بتلك القصة الهائلة كان خليقا بالتصريح جديرا بالاحتياط لضعف التعويل على القرينة لا بقا بحال الاتضاح والتقدير فعدل عن طريق الحذف وان كان الكلام دالا على المحذوف الى منهج الذكر والتصريح به وبهذا على رأي الشافعي ومن وافقه في الاستثناء ظاهر واما على الشارح الهندي في مباحث الاستثناء من شرح المغني ولما علم في المذاهب فلا ما ظهر لان الحكم على المستثنى بنقيض حكم المستثنى منه اما بطريق الاشارة او بمفهوم المخالفة لانه مسكوت عنه وعلى كل فالمقام يابى الاكتفا بمجرد ذلك ويقتضي التصريح بذكر الحكم بهذا وقد تصدى المولى ابن كمال في فوائده لابداء السر في ذلك فقال لا نتيجة التي ان ابليس لما كان جنسا سبحانه وتعالى كان من الحق ورد عليه ولان قطعيته انقطاع الاستثناء فيه لان عدم كون ابليس من الساجدين يفهم من قوله الا ابليس على تقدير الاتصال فيضيع قوله لم يكن من الساجدين انتهى اقول انه على تقدير الانقطاع ضايع ايضا فان ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى غير مختص بالمتصل ولذا الا ترى انهم يذكرون مع المستثنى المنقطع الاحكام لا يستفاد من حكم المستثنى منه نحو الا قوم يونس لما امنوا الاية وقوله تعالى لست عليهم بمصيطر الا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الاكبر بخلاف قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة ونحو جاء القوم الا حمارا ولو تم ما ذكره لوجب ذكر الجزء مع كل منقطع

والله تعالى اعلم

رسالة لمحيي الدين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد فقد قال العلامة البيضاوي في تفسير قوله تعالى وتقدس في سورة الاسرا وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفيه دليل على ان لا وجوب قبل الشرع اقول اي دليل على ان لا وجوب علينا لشيء من الاحكام اعتقادية كانت او عملية كما هو راي الاشاعرة واحد فريقي الحنفية وهم ائمة بخارى اذ لو وجب علينا شيء قبل الشرع لوجب الايمان لانه اساس الاحكام وشرط لصحة سائر العبادات ولو وجب لزم تعذيب الكافر بعدم الايمان قبل ارسال الرسول لان الله لا يغفر ان يشرك به وقد نفت الاية التعذيب قبل الشرع وبهذا البيان ظهر ان الاية دليل تحقيقي لا الزامي وقال الفاضل المرحوم انه الزامي والا فارتكاب المعاصي لا يوجب التعذيب عند اهل السنة انتهى وهو مراده ان المعتزلة لما قالوا بالوجوب العقلي واوجبوا عليه سبحانه عقاب فاعل القبيح واثابة الطائع كان بهذا النص دليلا الزاميا لهم لانه لو وجب شيء عقلا قبل الشرع لوجب التعذيب دون ارسال رسول لو وجب لنص وقوعه وقد نفته الاية واذا انتفى اللازم لوجب انتفا الملزوم فلا وجوب قبل الشرع ومقوله والا اي وان لم يكن الزاميا فلا دليل فيه لان ارتكاب المعاصي لا يوجب على الله تعالى التعذيب

عند اهل

عند اهل السنة فيجوز ان يجب الاحكام قبل الشرع وان لم يعذب العاصي لجواز العفو ولا حاجة الى حمل الاية على الاخبار بالتعذيب وعيدا وانهم جوزوا الخلف بالوعيد وفيه بحث اما اولا فلانا على ان استقامة دليلا تحقيقيا بما قررنا واما ثانيا فلانه على تقدير كونه الزاميا لا يختص بالمعتزلة بل يشاركهم في ذلك احد فريقي الحنفية من اهل السنة وهم الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند لانهم وان لم يقولوا بان العقل حاكم بالحسن والقبح لكنهم قالوا انه آلة للعلم بهما فاوجبوا الايمان بالله تعالى وتعظيمه وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم وحرموا نسبة ما هو شنيع اليه سبحانه حتى روي عن ابي حنيفة لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته وحينئذ يقال الزاما لهم لو وجب على الخلق معرفته سبحانه والايمان قبل بعثة رسول للزم تعذيب الكافر قبلها لاخباره تعالى بانه لا يغفر الشرك به وقد نفى التعذيب فلا وجوب ضرورة انتفاء الملزوم اذا انتفى اللازم على نهج الزام المعتزلة ولعل تخصيص الكفر المعذب عليه بما بعد الشرع فلا دليل عليه وقال المولى الفاضل سعد الدين في بيان قول المصنف على ان لا وجوب قبل الشرع اي لا وجوب شيء علينا من الاحكام التكليفية قبل الشرع والا لعذبنا بتركه قبل انتهى اي لو لم ينتف وجوب شيء على طريق السلب الكلي بل ثبت وجوب بعض الاحكام لعذبنا بترك ذلك البعض قبل بعث الرسول والاية بخلافه وفيه بحث اذ لا يلزم بترك بعض الاحكام اي بعض كان على طريق الايجاب الجزئي تعذيب بل لو ترك جميع الاحكام التكليفية سوى الايمان جاز ان لا يعذب تاركه لعدم وجوب التعذيب عليه سبحانه عند اهل السنة فلا بد من تتميم المقدمة التي اشرنا اليها في توجيه كلام المصنف بقولنا اذ لو وجب علينا شيء الى اخره او اقتفا اثر الفاضل المتقدم في جعله الزاميا لا تحقيقيا ثم قال لانه لا يجب تعذيبنا على الله تعالى بالمعصية قبل شرع شيء حتى يرد عليه ان المذهب عدم وجوب الاثابة والعقاب على الله تعالى اصلا فيحتاج ذلك الى التاويل انتهى اقول لا يبعد ان يتوهم انه اشارة الى الرد على فاضل الروم اذ ليس في كلامه ما يدل عليه لانه حمل قول البيضاوي لا وجوب قطعا على معنى انه لا يجب تعذيبنا على الله تعالى حتى يعترض عليه بنفيه وقوله الزاميا والا فارتكاب المعاصي الى اخره ينادي على خلافه لانه انما يكون الزاميا لو نيط قوله فارتكاب المعاصي بالشرط اذا اريد به الوجوب علينا وعلى ما بيناه انما فيتعين انه رد لا اخر من يحشي الكتاب والله سبحانه اعلم قال مؤلفه رحمه الله تعالى بهذا املاه الحاظر فقير ربه المعترف بذنبه محمد محيي الدين عفا الله تعالى عنه واستره بمحمد وسيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وسلم في كل حين وقد تحررت صبح يوم الخميس عشرين من جمادى الاخرة [illegible]

لابن كمال باشا

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وآله والسلام اما بعد فنقول قد اشتهر فيما بينهم ان حرف الواو لا يفيد سوى الاشتراك ولذلك صار العطف بها في الحكم اقرب بعيد التعاطي ولم يكن كذلك فانه لا يفيد سوى الاشتراك امر التنجيز المقام فيظهر وجه العطف في الكلام وقد افصح عن هذا العلامة الزمخشري في الكشاف حيث قال في تفسير قوله

اللهم الا ان يقال المراد انه بمجرده بدون التمسك بنفي التعذيب الزامي وان كان تحقيقيا بضمه اليه ولا يخفى ضعفه منه

رسالة

تعالى ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده فانه قلت اليس
هذا موضع الفاء دون الواو كقولك اعطيته فشكر ومنعته فصبر قلت بلى ولكن في عطفه بالواو
اشعار بان ما قالاه بعض ما احدث فيهما ايتاء العلم وشيء من مواجبه فاضمر ذلك ثم عطف عليه التحميد
كانه قال ولقد آتيناهما علما فعملا به وعلماه وعرفا حق النعمة فيه والفضيلة وقالا الحمد لله الذي فضلنا
انتهى كلامه وعلى هذا القياس قوله تعالى فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها فانه قلت اليس
هذا موضع الفاء دون الواو كقولك حبسته فاحترز منه قلت بلى ولكن في عطفه بالواو اشعار
بان ما ذكر بعض ما احدث فيها حسبانه لجة وشيء من مواجبه فاضمر ذلك ثم عطف عليه كشف الساقين
كانه قيل فلما رأته حسبته لجة فتحرت ذيلها وكشفت عن ساقيها ولقد افصح الامام البيضاوي ههنا حيث
قال ان حق المقام الفاء دون الواو وعلى كشف عن قوله فلما بصرته ظننته ماء راكدا فكشفت عن ساقيها وعلى
على هذا عطف مقول في قوله تعالى يوم ينظر المرء ما قدمت يداه ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا فانه
بعض المترتب على ما قبله فاضمر ذلك ثم عطف عليه قول الكافر كانه قيل فيبتهج المؤمن ويقول الكافر يا ليتني كنت
ترابا وفي هذا الاضمار اشعار بان المضمر جاوز حد البيان كما في الاضمارات التي ايماء ان المضمر جاوز حد
البيان الى الاخفاء ونظائر هذا في كلام الله كثير منها قوله تعالى يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا
مهيلا فكانت الجبال الا انه بعض المترتب والبعض الآخر مقدر وفي تراكيب البلغاء اكثر من ان يحصى الا انه قلما يتنبه له
ومنها قول العلامة السكاكي في المصباح وقد ضربنا نعات عطفا على مقدر اي رجع الى نفسك
وقال وحق هذا النوع من الواو ان يلحق بالفاء في قوله فقد جئنا خراسانا في التلقيب بالفصيحة وهذا النوع
من الفصاحة غير مخصوص بها بل يوجد في بل وثم ايضا اما وجوده في بل فكما في قول آدم عليه السلام
بالقبلية في رد قول قائل ما كنت عليه وكيلا والقصة مذكورة في تفسير سورة البقرة من الكشاف وانما
قلنا ان كلمة بل ههنا فصيحة تفصح عن مقدر اذ بدونه لا يرتبط الكلام حق الارتباط ولا ينتظم حق
الانتظام وهذا المقدر نعلم حاله ان كان قول قائل في بعضهم ما ادري حاله او ليت شعري من فضله ان كان
قوله في بعضه اما تري من قتله واما وجوده في ثم فكما في قول صاحب المفتاح وكان يتم الجواب بمجرد ان يقول
عصى ثم ذكر المسند اليه وزاد فقال الى آخره فانه علمك فقوله ذكر المسند اليه ثم تفصح عن مقدر به يرتبط الكلام
تقديره ولم يقتصر عليه ثم ذكر المسند اليه وزاد ولا يبقى في هذا كونها للتراخي في الرتبة انتهت
الرسالة التي الفها العلامة احمد بن كمال جاد مثواه صوب الرحمة الهطال ما لمع الآل واورق نضار

مم

رسالة لشمس الدين المصري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى فقد قال المحقق البيضاوي عند قوله تعالى في سورة
آل عمران ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة الآية قيل ان ابا رافع القرظي والسيد
النجراني قالا يا محمد اتريد ان نعبدك ونتخذك ربا فقال معاذ الله ان نعبد غير الله وان نأمر بغير
عبادة الله تعالى انتهى قال سعدي افندي قوله ان نأمر بغير عبادة الله فان ما نأمر به اما واجب او مندوب
وكلاهما عبادة الله فنفي الاعم وبه يندفع كلام النحرير التفتازاني لكنه بني الكلام في الوضوء المأمور
على مذهب الحنفية كذا قال الخيالي وجوابه ظاهر انتهى وبيانه ان صاحب الكشاف نقل عنه انه قال ان نأمر
بعبادة احد احسن طباقا لانه نفي عبادة غير الله لا غير عبادة الله فالمطابق له نفي الامر بعبادة غير الله
فاجاب النحرير التفتازاني بان المعنى بعبادة غير عبادة الله فموصوف غير هو عبادة الا انه اعم واجاب
العلامة القطب الرازي بان الامر بغير عبادة الله اعم من الامر بعبادة غير الله ونفي الاعم ابلغ من نفي الاخص
فقال التفتازاني فيه نظر لان الكلام في صحة نفي الاعم اذا تقرر هذا فقول الخيالي لان ما نأمر به الى آخره توجيه
لصحة ما ذهب اليه القطب من صحة نفي الاعم ومبنى التوجيه على ان المراد بالامر الامر الشرعي الذي يترتب عليه
الاحكام الشرعية وقوله وبه يندفع كلام النحرير يريد اعتراضه على القطب بعدم صحة نفي الاعم وقوله بني الكلام
الى آخره يريد ان الاستغراق المستفاد من قوله ما نأمر به اما واجب او مندوب ينتقض بالوضوء على مذهب
الحنفية فانه بدون نية صحيح ومأمور به وليس عبادة للاتفاق على انه لا عبادة ولا ثواب بدون النية
واما جوابه الذي اشار اليه فاضل الروم فهو انا لا نسلم ان الوضوء بغير نية مما يتأدى به المأمور
اذ الكلام في آية الوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية وان كانت تصح الصلاة لا تتوقف
عليه كما حققه الامام الدبوسي في الاسرار حيث قال ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء
يتأدى بغير نية وفي ذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة انتهى وهكذا ينبغي ان يفهم
هذا الكلام واما ما في نسخ حاشية فاضل الروم من زيادة اي بعبادة غير عبادة الله تعالى فمن زوائد
المحرر واستاذه واجب ان التفتازاني اعترض النحرير على القطب جوابا فهو ان قوله ابلغ من نفي الاخص
اشارة الى ان الطباق الاحسن حاصل بهذه العبارة ايضا على الوجه الاكمل فان نفي الامر بغير عبادة الله
نفي للامر بعبادة غيره مع ما في الحصر الادعائي المستفاد من النفي والاستثناء اذ التقدير ان نأمر
بشيء غير عبادة الله من المبالغة بادعاء ان ما سواه من الاوامر بالعبادات اليه في حكم العدم والله تعالى اعلم

تمت الرسالة تماما

رسالة سعدي الدين المصري

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من لاح في حقائق الحقائق نيره ٥ وبفضله ينصدع ليل الشك بصبح من البيان منيره ٥ في موماه مذاهب في ايجابها سائمة الاوهام ٥ وبابه السبق الى تبهاجيا دالافهام ٥ مستفتحين فاتحة كتاب النبوة خاتمة رسالة الرسالة ٥ والى الله تعالى عليه بصنوف الصلوات نواله ٥ وعم بذلك صحابته الكرام وآله ٥ وبعد فهذا ما صور دعبارة الامام البيضاوي في اثنا سورة الروم مفضي لمباية التحرير عن غير ستر المكتوم بحيث تنا غيت بالجلائل معانيها اطيار الفاظها وتناجيك في عيون دقائقها حركات الحاظها والعبارة يكذا يومئذ يصدعون يتصدعون اي يتفرقون فريق في الجنة وفريق في السعير كما قال جل وعلا من كفر فعليه كفره اي وباله وهو النار المؤبدة ومن عمل صالحا فلانفسهم يمهدون يسوون منزلا في الجنة وتقديم الظرف في الموضعين للدلالة على الاختصاص ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات من فضله علة ليمهدون او ليصدعون والاقتصار على جزاء المؤمنين للاشعار بانه المقصود بالذات والاكتفاء على فحوى قوله انه لا يحب الكافرين فان فيه اثبات البغض لهم والمحبة للمؤمنين وتاكيد اختصاص الصلاح المفهوم من ترك ضميرهم الى التصريح بهم تعليل له انتهى اقول قوله عز قائلا من كفر فعليه كفره الاية لما كان افتراق الفريقين وامتياز الطائفتين في النشاة الاخرة على حق تفرق اوصافهم في النشاة الاولى وتباين اعمالها اوقعت هذه الجملة بيانا له مشارا فيها الى اختلاف حالهم في الدنيا بانهم كفار وبال كفرهم لا يتجاوزهم ومؤمنين يمهدون لانفسهم مقاعد صدق في الجنة قوله علة ليمهدون لعله بنا على ان يمهدون مجاز مرسل تبعي وبمعنى يسعون فيما يورثهم ويتسبب لهم في تلك المهاد وسعيهم ذلك ليتحقق لهم الجزاء الموعود به على الاعمال الصالحة ويحتمل ان يكون علة في ضمنه ان الاقدار والتوفيق لذلك اذ جعل سبحانه تلك الاعمال اسبابا لنيل المثوبة فانه بمحض فضله سبحانه وبالجملة فكونه علة ليمهدون ظاهر المثال قوله او ليصدعون انظر الى انه علة للتفريق المفهوم من التفرق اي يتفرقون في المنازل والاحوال بتفريق الله تعالى فريقين ليجزي كلا منهما بحسب عمله قوله والاقتصار على جزاء المؤمنين اي بتقدير كونه علة ليصدعون قوله والاكتفاء بالجر عطفا على الاشعار وكان تعديته بعلى مع حقه ان يتعدى بالباء لتضمينه معنى الاقتصار قوله فان فيه اثبات البغض لهم اي منطوقا والمحبة للمؤمنين مفهوما على راي المصنف فان لا يحب الكافرين بمعنى لا يحب عباده الموصوفين بالكفر والا ومفهوم الصفة محبة مقابليهم وهم المرموز عنه فهو مفهوم صفة او اختصاص قوله تعليل قوله ليجزي بقوله انه لا يحب يدل على اختصاص الجزاء الفضلي بمن عمل صالحا ولكونه معللا بالمحبة فينتظم التعليل ويصير المعنى ليجزي

الذين

وبجمل ان يكون مسوقا لبيان تفرقهم في الدار الاخرة ايضا لما يدل عليه قوله تعالى فعليه كفره وقوله فلانفسهم يمهدون مع الاشارة الى البعث ما يعني الطائفتين وبيان حالاتهم في الدنيا بقوله عز قائلا من كفر ومن امن وعمل صالحا

قوله ويحتمل ان الا بعد فيه فقد وقع في تحقيق معنى اللام من مباحث المسند من الشرح الشريف للمفتاح تعليق الظرف بالفعل المعلل في بعض الافعال

لانه لو فريق في الجنة وفريق في السعير عن الجزاء فلا يظهر كونه علة له

الذين امنوا وعملوا الصالحات من فضله لمحبتهم دون الكافرين فيفيد محبة المؤمنين والفاء فان فيه اثبات الى اخره تعليل للاقتصار على فحوى عدم محبة الكافرين وهي معاملتهم معاملة العادل المطلق لمعاديه بانه يدل على بغضهم وبغضهم على خزائهم وهوانهم ينتقم منهم اشد الانتقام بهذا وقد تصدى لتقرير بعض المحققين فقال فانه في اثبات البغض لكونه كناية عنه والبغض مفضي الى الانتقام منهم والمحبة للمؤمنين فانه تعليق نفي المحبة بالكفر يدل على انتفائه عند انتفائه ونفي النفي وجوب الشيء وفيه بحث فانه انما يدل على انتفاء نفي المحبة عند انتفاء الكفر لو انحصرت اسباب انتفاء المحبة في وصف الكفر وليس في النظم الشريف دلالة على ذلك واسباب انتفاء المحبة كثيرة اذ لا يحب المسرفين ولو انتفت سائر الاسباب على تخصيص كفت الارادة سببا في ذلك الانتفاء على ان جعل عدم المحبة كناية عن البغض دفعا لاحتمال الواسطة فلو فرض انحصار سبب البغض في الكفر لم يدل الكلام الا على انتفاء البغض عند انتفاء الكفر لا على وجود الحب المحبة لعدم وجود نفي النفي فلا بد من الالتجاء الى ما اشرنا اليه من المفهوم والاقتضاء قوله وتاكيد بالرفع عطف على الاقتصار وقوله تعليل عطف على الخبر وهو قوله للاشعار اذ هو مع قوله تعليل مبتدا وخبر والجملة عطف على جملة والاقتصار الى اخره او مستانفة واختصاص الصلاح بهم منفهم من المقام فانهما فريقان متقابلان عنون احدهما بالكفر الذي هو اقبح الفساد ففيه اختصاص الفريق الثاني بالصلاح واتهام الحصر من المقام بدون اداة الحصر انما يحصى قوله المنفهم بالرفع نعت للتاكيد وقوله من ترك ضميرهم اي ضمير من عمل صالحا الى التصريح بهم اي باسمهم الظاهر بقوله الذين امنوا وعملوا الصالحات دون ان يقول ليجزيهم وتعدية الترك بالى لتضمنه معنى الميل الى جانب الى كون الترك بمعنى العدول ولما كان ذكرهم بعنوان الصلاح فيما سبق مفيدا الاختصاص الصلاح بهم قاعدة ذلك العنوان بطريق التصريح في مقام الاضمار يفيد التعليل والتاكيد على هذا الوجه المخصوص تعليل له اي للجزاء الحاصل من الفضل الالهي اي يشتمل على التعليل ويفيده وسماه تعليلا مبالغة وتوهم كونه حمزة للحب لكمال القرب في غاية البعد والله تعالى اعلم

رسالة سعدي الدين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال الامام البيضاوي عند قوله عز قائلا في سورة الفتح انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله الخطاب للنبي والامة او لهم على ان خطابه منزل منزلة خطابهم وقال فاضل الروم قوله منزلة خطابهم لانه مبلغ عنهم مقصود وفي شرح المفتاح قوله تعالى فسوف ترى ما تعملون فينزل قراءة الخطاب ينقلب للحاطب الغائب

ای انتفی نفي المحبة عند انتفاء الكفر

جزاء الذين وجب نفعه وقوله يفيد جزه وجب ابتدائه

المراد به سعدي افندي

او عبر عنهما بصيغة موضوعة لهما فطل ولا يجوز هنا اعتبار خطاب من سواه صلى الله تعالى عليه وسلم
بالتغليب للامتناع ان يخاطب في كلام اثنان او اكثر من غير عطف او تثنية او جمع ولا يخفى عليك ما بين
الكلامين من التدافع انتهى واجاب بعض الحذاق بان مراد البيضاوي ان خطابه في ارسلناك
منزل منزلة خطابهم كانه قيل لهم ارسلنا الرسول اليكم فيكون كل واحد من الخطابين للامة من قبيل الوقوع
في مخالفة الواضحات انتهى واقول لا يخفى ان المدار على المعنى المراد ومراد المجيب ان الخطاب فيه خوطب
عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى انا ارسلناك لانه والمقصود خطاب الامة بان ارسل رسول اليهم شاهدا
ومبشرا ونذيرا على طريق اياك اعني واسمعي يا جاره فيكون مثل قوله لئن اشركت ليحبطن عملك قال في شرح
المواقف المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس نزل القران على اياك اعني فاسمعي
يا جاره انتهى فظهر بما قررنا ان المقصود بالخطاب في الموضعين واحد وهو الامة لا اثنان والممتنع
ان يتوجه الخطاب قصدا في كلام واحد الى اثنين بدون احد الامور الثلاثة فلا مخالفة لما في شرح المفتاح
وبذلك علم ارادة المجيب ما ذكرنا انه عند تصور المعنى المراد عبر بقوله ارسلناك الى الرسول اليكم معبرا عنه عليه الصلاة
والسلام بطريق الغيبة دون الخطاب ثم عقبه بقوله فيكون كل واحد من الخطابين للامة لكنه قصر في اداء مراده
بقي هنا بحث وهو ان المجيب المذكور حقق الايراد بالوجه الثاني من وجهي التغيير وهو متوجه على الاول
ايضا فانه حكم فيه بتوجه الخطاب الى الامة ايضا وبالنظر الى كونهم مخاطبين يلزم المحذور المذكور بالنظر
الى خطاب ارسلناك وليس لقوله تعالى وما ربك بغافل عما تعملون فانهم يحملوا الخطاب
فيه الا الرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة وذلك احتاجوا في توجيه التعبير عن الكل بالصيغة الموضوعة
للخطاب الى التمسك بالتغليب ولو كانوا ايضا مخاطبين لم يكن للتغليب وجه اصلا فلا بد في التوجيه بما لا امتناع
المذكور مشروطا بان يكون كل واحد من المخاطبين مستقلا اما اذا كان احدهما داخلا في خطاب الآخر فلا
ويرشد اليه ما حكاه نجم الائمة في قولهم يا تميم كلكم بقولكذا ثم المسالة التي نقلها ذلك الفاضل عن شرح
المفتاح ماخوذة من شرحه للكافية ذكرها في موضعين فكان الاوجه ان يعزى اليه فانه الامام في مثل هذا
المقام والحمد لله على التمام

ولد ايضا

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى لطيفة في قوله تعالى شانه قالوا يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا
انا كنا خاطئين قال سوف استغفر لكم ربي الاية الصحيح ان استغفر متعد الى المفعول الثاني

استغفرت

استغفرت الله الذنب كما في مغني اللبيب وقد حذف من استغفر لنا اولهما وذكر ثانيهما وعكس الامر
في سوف استغفر ولعل السر والله سبحانه اعلم ان حذف الاول من الاول لارادة التعميم اي استغفر لنا كل من اذنبنا
في حقه ليشمل سيدنا يوسف وبنيامين وغيرهما ولم يحذف الثاني ايضا تسجيلا على انفسهم باقتران
الذنوب لان المقام مقام الاعتراف بالخطأ والاستعطاف لما سلف فالمناسب هو التصريح واما اثباته
في الثاني فلانه الاصلح مع التنبيه على ان الاهم الذي ينبغي ان يصرف اليه الهمة ويحصل له الوجه هو
استغفار الرب واستجلاب رضاه على ان يوسف واخاه قد ظهرت منهما مخايل العفو ومنهما
ما ينبئ رقة الاخوة واما حذف الثاني منه فللايجاز لكونه معلوما من الاول مع قرب العهد
بذكره والله اعلم

ولد ايضا

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال استاذنا المولى ابو السعود
العمادي في تفسير قوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون
اي تتلون فلا تعقلون ما فيه او قبح ما تصنعون حتى ترتدعوا عنه فالانكار متوجه الى عدم العقل بعد تحقق
ما يوجبه فالمبالغة من حيث الكيف او الا تتاملون فلا تعقلون فالانكار متوجه الى كلا الامرين والمبالغة
من حيث الكم انتهت عبارته اقول قوله فالانكار متوجه الى عدم العقل يجب ان يقرا بالعين المهملة وقوله
حتى ترتدعوا غاية على كل من تقديري تعقلون المحذوف وقوله وقوله بعد تحقق ما يوجبه اي يوجب العقل وهو
اي الموجب للعقل بمعنى التعقل التلاوة وقوله المبالغة من حيث الكيف اما المبالغة فلانه انكر عليهم عدم
العقل المقتضي لانتفائه بالكلية مبالغة تنزيلا لما لهم من الادراك في الجملة منزلة العدم لنقصانه وعدم
ترتب ثمرته عليه وهي العمل بمقتضاه والانتفاع به واما رجوعها الى الكيف فلما فيه من جعل صفته التي هي
كيفية من كيفياته اعني النقصان وعدم ترتب الثمرة والتجرد عن التامل عدما لذلك العقل بالكلية وقوله
او الا تتاملون فلا تعقلون اشارة الى تجويز ان تقدر المعطوف عليه المحذوف لفظ لا تتاملون
حتى يكون الانكار راجعا الى كل من عدم التامل وعدم العقل كما اشار اليه بقوله فالانكار متوجه الى كلا الامرين
اي عدم التامل وعدم العقل وقوله والمبالغة من حيث الكم بيانه ان احد الامرين وهو التامل مسلوب
عنهم بالكلية في نفس الامر وضم اليه سلب العقل بالتنزيل المذكور فرجعت المبالغة بالاخرة الى الكم حيث صار
المسلوب عنهم في نفس الامر بالكلية امرين واستفيد ذلك من نظمهما في سلك هذا ما اهتدي
في التوجيه
والله سبحانه وتعالى اعلم تم تماما ولد ايضا

وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله
لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون في ولنا أن نجلو بعض ما يتعلق بها من علم البيان على منصة
الإيضاح والكشف عن قناع الاشتباه عن قناع كلام صاحبي الكشاف والمفتاح مشيرا إلى ما خطر بالبال
مبنيا على ما في كلام بعض الأكابر من الإشكال فأقول والله المستعان وعليه التكلان وبه أعوذ من زلة
الأقدام والبيان عنه في العقول عما طغت به الأفهام قال السكاكي في القسم الثالث من الاستعارة المصرح
بها المحتملة للتحقيق والتخييل بأن يكون المشبه المتروك صالح الحمل على ما له تحقق من وجه وعلى ما لا تحقق له من وجه
بعد التخييل له بقول زهير صحا القلب عن سلمى البيت وكذلك قوله عز علت كلمته فأذاقها الله لباس الجوع الآية
من اللباس عند من يحمله على التخييل وإن كان يحتمل عندي أن يحمل على التحقيق وهو أن يستعار لما يلبس
الإنسان عند جوعه من انتقاع اللون ورثاثة الهيئة انتهى ويتقرر أن التخييلية عنده هي به تحتمل
أن تكون غير تابعة للمكنية بأن تخيل من الجوع والخوف صورة وهمية مثل الإنسان ويحيط به شبه اللباس فيطلق عليه وأن
تكون تابعة لها بأن يشبه الجوع في التأثير بذي لباس فاحش التأثير مبالغ فيه فيخترع له صورة كاللباس ويطلق
عليه اسم الموضوع لما هو محقق فيه تردد فإن المراد بما هي به من يرى رأيه في فن البيان وشراح التلخيص ومتابعيه
واحتمال التحقيقية عنده بأن يستعار لفظ اللباس لما يحيط بالإنسان عند جوعه من انتقاع لونه أي تغيره ورثاثة
هيئته فيكون من قبيل استعارة المحسوس للمحسوس ويرد على كل من الرأيين الإخلال بحسن إيقاع الإذاقة على اللباس من جهة
أنه لا ملائمة بين الإذاقة بمعنى الإصابة وعليها المعنى لا إذاقة من الدلالة على شدة الإصابة والإشارة إلى هذا
النوع من العذاب المخصوص بالنظر إلى ما في الآخرة ويرد على الاحتمال الثاني من احتمالي الرأي الأول أعني رأي السكاكي
أنه لا يلائم بلاغة القرآن لأن الجوع إذا شبه بالمؤثر القاصد الكامل فيما تولاه تناسب أن يخترع له صورة ما يكون
آلة للتأثير كصورة اللباس الذي لا مدخل له فيه وهذا كله ظاهر وأما تخصيص الإيراد الأول بمذهب السكاكي
دون أصحابه مع الورود على المذهبين مع الاقتصار في تقرير مذهبهم على الاحتمال الثاني وإيراد ما ذكر
عليه مع اندفاعه بالاحتمال الأول كما فعله الشريف المحقق فمحل نظر وفي الكشف فإن قلت الإذاقة واللباس استعارتان
فما وجه صحتهما والإذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار فما وجه صحة إيقاعها عليه قلت أما الإذاقة
فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا والشدائد وما يمس الناس منها فيقولون ذاق فلان البؤس
والضر وأذاقه العذاب شبه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المر البشع وأما اللباس فقد شبه
به لاشتماله على اللابس ما غشي الإنسان والتبس به من بعض الحوادث وأما إيقاع الإذاقة على لباس الجوع
والخوف فلأنه لما وقع عبارة عما يغشى منهما ويلابس فكأنه قيل فأذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف ولهم في نحو

هذا

نعم لا يبعد في ذلك المذهب
بأن وحده وإن كان هو ظاهر
منه

هذا طريقان أحدهما أن ينظروا إلى المستعار له كما نظر إليه ههنا ونحوه قول كثير غمر الرداء البيت والثاني
أن ينظروا إلى المستعار منه ترشيح المراد منه وقد تخلفت أفهام المحققين في بيان مراده فذهب التفتازاني
في حاشيته كتبه إلى أنه إشارة إلى اجتماع التصريحية والمكنية وعبارته في شرح المفتاح شبه ما يدرك من أثر
الضرر من حيث الاشتمال باللباس ومن حيث الكراهة بالطعم المر البشع فهي على الأول استعارة تصريحية وعلى
الثاني مكنية انتهى فإن قلت فمن أين تستفاد المكنية من كلام صاحب الكشف قلت من قوله شبه
ما يدرك من أثر الضرر الخ ثم لا يشكل عليك أنه حكم بكون الإذاقة تجريدا حيث جعله من قبيل بيت كثير مع كونه
تخييلا لأنا نقول تجريد بالنظر إلى التصريحية ويشير إليه قوله وأما إيقاع الإذاقة على لباس الجوع إلى آخره فلا
ينافي كونه تخييلا بالنظر إلى المكنية ومنه يعلم جواز اجتماع التخييل والتجريد كما جاز اجتماع المكنية والتصريحية
وأن التجريد قد يكون من ملائم المشبه كترشيح المكنية ثم تسميته الإذاقة تخييلية كما وقع في عبارة العلامة
الليثي نظر لأنها استعارة لملائم المشبه فيكون تحقيقية بمنزلة نقض العهد المتوهم الآن يقال إن تسميتها
تخييلا لقياسه مقام وأما ما يقتضيه ظاهر كلامه في المطول من التنافي بين التجريد والتخييل حيث قرر أولا
كونه تجريدا كما في بيت كثير ثم قال والذي يلوح من كلام القوم وقرر اجتماع المكنية والتخييلية وعقبه بقوله
فعلى هذا تكون الإذاقة بمنزلة الأظفار للمنية فلا تكون تجريدا فمما يأباه صريح كلام الكشف وما التوجيه
بأن المراد أنه لا يكون تجريدا بالنسبة إلى الاستعارة بالكناية فمن سياق كلامه بمراحل سيما عند العالم بأساليب
الكلام وما ذكره الحفيد بيانا للواقع لا توجيه وكان بعض المفسرين نظر إلى ما اقتضاه عبارة المطول
فلم يتعرض عند تقرير المصرحة والمكنية للتجريد وبالأسلوب في بيان اجتماع التصريحية والمكنية عن شرح المفتاح
ظهر أن ذلك الاجتماع مبني على أن المشبه أمر واحد معقول هو ما يدرك من أثر الضرر والألم وشبه بأمرين فأطلق
عليه اسم أحدهما فحصلت التصريحية وحذف اسم الآخر فتحققت المكنية بحكمه في المطول في باب الاستعارة في كلام
صاحب الكشف تحقيقية تحتمل العقلية والحسية لأن الحادث يحتمل الضرر فتكون عقلية وانتقاع اللون
ورثاثة الهيئة فتكون حسية للتوافق ما حمل عليه كلامه من اجتماع المكنية والتصريحية لأن المشبه بطعم المر البشع
إنما هو الضرر والألم كما صرح به فوجب أن يكون أيضا هو المشبه باللباس ويتعين أن يكون هو المراد منه وذلك الحادث
منهما وقد جزم صاحب الكشف وتابعيه بأن الحادث الذي غشي الإنسان هو ضرر الجوع والخوف ورجحه
على ما ذهب إليه السكاكي من الحمل على انتقاع اللون ورثاثة الهيئة بأنه لا يحسن حينئذ موقع الإذاقة وتكون الإصابة
أبلغ موقعا وإذا كانا مذهبين متغايرين كان الظاهر من قوله في مبحث الاستعارة المجردة من المطول

مطلب اجتماع التخييل والتجريد

مطلب كون التجريد من ملائم المشبه

المستعار له هو ما يدرك عند الجوع من الضرر وانتقاع اللون ورثاثة الهيئة على ما هو المعطف
بأو دون الواو فيها والذي تراه في مبحث الاستعارة ينادي عليه بذلك وان نظر الى قول العلامة
الليثي في الرسالة المعمولة لتحقيق الاستعارات شبه شيء بأمرين ثم فسر في حاشيته ما يغشى الانسان
بالنحافة واصفرار اللون فقد سها سهوا فاحشا لان المشبه بطعم المر انما هو اثر الضرر والالم فيجب ان يكون هو
المشبه باللباس وايضا هذا التحقيق رأي صاحب الكشاف وما ذكره التفتيش مسلك السكاكي والماهيات الكشف
فلم يصح فيه سوى المصوغة وتجريد حيث قال وخلاصة الجواب ان الاذاقة استعيرت للاصابة وبين
العلاقة بان المدرك من اثر الضرر شبه بالمدرك من طعم المر والبشع فهو من باب استعارة محسوس لمعقول
اي الوجدانيات لان في قرن المقابلات وانما قدم عليها انما تجري مجرى الحقيقة ليتفرع عليه ان
ايقاعها على اللباس تجريد وان اللباس استعير لما يغشى الانسان من اثر الجوع والخوف وهو ضربه ثم قال ومن
ذلك الاب ايضا وح ليتبين وجه ايقاع الاذاقة على اللباس وانه فاذاقهم ما غشيهم من ضر الجوع والخوف
وظهر ايثار التجريد على الترشيح لان الاذاقة تفيدها لا تفيده الكسوة من التأثير انتهى المراد منه وهو كما ترى
لان الاشارة الى المكنية اما اولا فلان ما يكون استعارة المكنية عنه ليس قوله شبه ما يدرك من اثر الضرر
به جعله بيانا للعلاقة في استعارة الاذاقة للاصابة واما ثانيا فلان قوله ايثار التجريد على الترشيح
بل ايثاره على جواز الترشيح واولوية التجريد ولو كان من المكنية لامتنع الترشيح وتعين التجريد لئلا
تتجرد عن القرينة ثم في كلامه على هذا الوجه اشكال اما اولا فلان العلاقة التي ذكرها انما هي بين المدركين
اعني اثر الضرر والالم وطعم المر والبشع والاستعارة بين الاذاقة والاصابة بذلك الالم الحادث
فالبيان لا يوافق المبين واما ثانيا فلان المصادر من الامور المعقولة التي لا تحقق لها في الخارج فكيف
يكون استعارة محسوس لمعقول وقد يجاب عن الاول بان المشابهة بين اثر الضرر وطعم المر والبشع في
كمال النفرة اقتضت المشابهة بين الاذاقة احدهما والاصابة بالاخر في كل متعلق كل منهما منفور عنه فهو
لبيان استعارة الاذاقة للاصابة ببيان منشأ المشابهة التي هي العلاقة بينهما ثم ان جعل الاذاقة
مستعارة للاصابة يقتضي ان يضبط قول الزمخشري شبه ما يدرك من اثر الضر بكسر الراء وحذف
المفعول وهو لفظ الانسان بمعنى ما يصيبه كما افصح عنه الطيبي حيث قال يريد ان الاذاقة بعد ما كانت
مستعارة للادراك والاصابة صارت حقيقة في الاصابة هذا ما خطر بالبال ووجه الجاربردي
في شرحه قوله شبه ما يدرك كلام ابتدائي لبيان ما تقدم من مجازية الاذاقة يعني شبه المدرك الاول

بالمدرك

بالمدرك الثاني ثم شبه الادراك الاول بالادراك الثاني اي بالذوق ثم قيل اذاق فهي استعارة تبعية
والجامع بينهما التأثر انتهى يريد انه شبه المدرك الاول بالمدرك الثاني في كمال النفرة عن كل منهما ثم شبه
الادراك الاول اي المتعلق بالمدرك الاول بالادراك الثاني اي المتعلق بالمدرك الثاني اي ثم شبه
الجامع هو كالاثر الضرر بالجامع ايضا الذي هو معنى الاذاقة يعني مع التأثر اي تأثر النفس في كل من
الادراكين والجعلين ولم يتعرض للتشبيه الثالث لكونه معلوما بالمقايسة على الثاني ثم اطلق الاذاقة
على المشبه فسرت الى الفعل فقيل اذاق وحاصله ثلاث تشبيهات بني على الثالث منها استعارة تبعية
والذي استقر عليه رأي الطيبي ان قوله شبه ما يدرك الخ استئناف لبيان الجواب عن الاستعارة
الاولى وهي الاذاقة بانه شبه ما يدرك الانسان من اثر الضرر بما يحس من طعم المر والبشع ثم ادخال
المشبه في جنس ما يدرك من الطعم ثم اطلق على ما يدرك بالعقل اسم ما يحس بالفم هذا تقرير اصل الاستعارة
فانه مسبوقة بحصول هذا التشبيه انتهى المراد منه وتحقيقه ان استعارة اذاق للاصابة تبعية متفرعة على تشبيه
مدلولي مصدرين يعني اثر الضرر والالم بالاخر اعني طعم المر والبشع في كمال النفرة واستعارة اسم
المشبه به للمشبه ثم سريان الاستعارة الى الذوق والاصابة المتعديين لمفعولين وحذف الى الاذاقة والاصابة
بعد التعدية الى مفعولين ومتنظر بنوع من الاستعارة التبعية يقع التشبيه والاستعارة فيه اولا في غير
مصدرين ثم تسري الى المصدرين ثم الى ما تعلق بهما ثم الى فعليهما واما عن الثاني فبان مآل كونها استعارة تبعية
ان قوله ما يدرك من اثر الضرر بفتح الراء اسم مفعول وهو مثال الفعل في امتناع ايقاع الاستعارة فيه اولا به
تقرير التبعية لفعل شبهت اصابة العذاب والخوف بهم باذاقة الطعم المر البشع ثم سرت الاستعارة
من الاذاقة الى اذاق فلعله سهو من الطيبي ان لم يعلم اذ المشبه ذات المدرك وهو اثر الضرر لا بوصف
كونه مدركا فلا يلزم ان يكون فيه تبعية وقوله اصابة العذاب بنا على قوله بفتح الراء وقوله الخوف عطف به
لكان ليوافق الاذاقة وعن الثاني بانه بالنظر الى الحاصل بالمصدر فيهما وقد يجاب قوله وبين العلاقة
بان المدرك الخ على معنى انه بين العلاقة في المكنية التي تتفرع وتبتني عليها استعارة الاذاقة
للاصابة لانها قرينتها فيوافق ما ذهب اليه التفتازاني ويندفع ما يأباه اولا بانه لا تزاحم بين كونه بيانا
للعلاقة في استعارة الاذاقة للاصابة وكونه اشارة الى العلاقة المكنية وبان بيان علاقة التجريد
وتقريرها بيان وتقرير لما يتفرع عليها من القرينة اذ معرفة الفرع من حيث هو فرع فرع معرفة الاصل وموقوف
عليه وايضا اذا ظهرت العلاقة بين اثر الضرر وطعم المر ظهرت بين الاذاقة والاصابة لان المشابهة

بين الاولين كما سوغت استعارة احدهما للاخر بالكناية سوغت استعارة ما يتعلق باحدهما لما يتعلق بالاخر منهما بايهام انهما بانه مراده انه لم يؤثر الترشيح بانه يقتصر على المصرحة التي يتاتى معها الترشيح والتجمل الاول في كلام صاحب الكشف قريب مما فهمه المصنف وفي وفي الكشاف فانه مختصر لسبحي في مباحث البلاغة حيث قال استعار الذوق لادراك اثر الضرر واللباس لما غشيهم واشتمل عليهم من الجوع والخوف واوقع الاذاقة عليه بالنظر الى المستعار له انتهي والله سبحانه وتعالى اعلم والحمد لله اولا واخرا باطنا وظاهرا وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما

ولكسري الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى زين للذين كفروا الحيوة الدنيا والمزين على الحقيقة هو الله تعالى اذ ما من شيء الا وهو فاعله انتهي وهو اشارة الى الرد على صاحب الكشاف حيث اوجب كون المزين حقيقة هو الشيطان بناء على مذهب المعتزلة من ان الشرور والقبائح غير مخلوقة له تعالى ولا يسند اليه بطريق الحقيقة ونحن نقول ان القبيح لا يسند اليه تعالى لكن لا لقبح بالنسبة الى الخلقة والصدور عنه واما القبح في قيامه بالعبد ونسبته اليه بحسب قدرته وارادته ورده العلامة ابن الكمال بان المزين في الحقيقة هو الشيطان لان التزيين صفة تقوم بهما كما حققه العلامة التفتازاني في شرح الكشاف من ان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من خلقه واوجده والله تعالى خالق للافعال لا محل لها فالكافر والجالس انما يصح حقيقة لمن قام به الكفر والجلوس لا لمن خلقهما كالبياض والسواد انتهى اقول يجب ان يحمل ما ذكره التحرير التفتازاني على ما اذا كان معدولا من ذلك الفعل من الاعراض الجسمانية ونحوها مما يمتنع اتصافه تعالى به كالذي ضرب من الكفر والجلوس والبياض والسواد بخلاف التزيين والاضلال ونحوهما لكثرة وقوعهما في القران مسندين اليه تعالى تارة والى الشيطان اخرى فمن الاول انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وقوله تعالى شانه زينا لكل امة عملهم وقوله عز فاما والضلالة اضله الله على علم ويضل الله الظالمين ومن الثاني زين لهم الشيطان كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير الى غير ذلك من الايات والاصل في الاسناد الحقيقة ما لم يصرف عنها صارف كما حققه العلامة التفتازاني في حواشي الكشاف ولا صارف هنا اذ لا مانع من كون الفعل الواحد يسند تارة اليه تعالى واخرى الى غيره حقيقة في الحالين الا ترى ان الهداية تسند اليه تعالى ومنه تهدي من تشاء الى صراط

مستقيم

مستقيم والى النبي صلى الله عليه وسلم ومنه وانك لتهدي الى صراط مستقيم والى القران ومنه ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم والى العباد ومنه فاهدوهم الى صراط الجحيم وقد يقال انه يسند اليه تعالى بطريق الحقيقة نظرا الى الخلق والايجاد والى الشيطان حقيقة ايضا باعتبار الكسب والمباشرة فتحمل الحقيقة على تعدد الاسنادين من غير ظاهر فليتامل والله اعلم قاله مؤلفه حرره الفقير محمد سري الدين حامدا مصليا

وله ايضا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال العلامة ابن الكمال في تفسير قوله تعالى في سورة الشعراء فاخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم انما خصها الانه اموالهم الظاهرة قد انطمست ومن عقرهم هذا قال سماها كنوزا لم ينفقوا منها في طاعة الله تعالى وقال النحرير سعدي بعد نقله قلت فعلى ما قال تكون كنوزا مجازا باعتبار الاول اقول رد العلامة رد لما رواه الزمخشري على مجاهد والضمير في قول النحرير فعلى ما قاله راجع الى من عقر وقوله باعتبار الاول بيان للعلاقة في اطلاق الكنوز على الاموال الظاهرة بناء على ان قوله لانهم لم ينفقوا منها اشارة الى فائدة المجاز وهي ان هذه الاموال الظاهرة لما لم تؤد زكاتها في حكم الكنز الذي ليس في العادة ان يزكى وثناوجه وجيه وهو ان يكون النعيم عن الكنوز والاموال الظاهرة بطريق التغليب واتمامه ما ادعاه العلامة من ان الكنوز مستعملة في معناها بناء على ان الاموال الظاهرة قد انطمست بالتدمير ففيه بحث اما اولا فلان الخبر عنهم بانهم اخرجوا عنها بعنوان كونها جنات وعيون والاصل فيه الحقيقة فالاخراج ليس بعد الانطماس بل قبله واما ثانيا فلان المدمر ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون وفسر بالقصور والعمارات والجنات وبقي ما سوى ذلك غير محكوم عليه بالتدمير من الاموال الظاهرة والكنز وقد اخرجوا منه فلا مندوحة عن التجوز بالكنوز ليشمل ذلك نعم قد يوجه عدم التعرض للاموال الظاهرة بانها لعدم لازمة لهم لما انها من ضروريات المعاش فاخراجهم عنها معلوم بالضرورة فاقتصر على ذكر النعم الزائدة والله اعلم تعالى اعلم

ولكسري الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال سبحانه في سورة سبا يا جبال اوبي معه والطير الاية قال صاحب الارشاد في تفسير اوبي وغيره كانت الجبال تسعده على نوحه باصدائها اقول فيه بحث فان المامور به بعد النداء لا يكون هو الصدى لانه يحصل بدون امر ولكل احد ولا اختصاص له عليه

قوله تنبيل العقوة الكنوز على الاموال الظاهرة بسلوك المذكور من الحقيقة و ... جواز ... على جوازه في الجمع ... على ... وذكره العلامة الكرماني

عليه السلام فيا باه مقام الامتنان ولعله تستر في حكايته بعتيل ثم قال في توجيه نصب الطير وقيل عطفا
على محل الجبال وفيه ان التكلف لفظا ومعنى ما لا يخفى انتهى ولعله السر في حكايته بقيل اقول القائل
الامام البيضاوي ووجه التكلف اما لفظا فلان مخالفة التابع للمتبوع لفظا مع ظهور معطوف عليه
منصوب يكون العطف عليه موافقا للمتبوع اعني فضلا خلاف الاصل فارتكابه تكلف لفظا وقراءة الرفع
تدل عليه لاحتمال الابتدائية لخبر محذوف اي والطير كذلك ولا تتم دعوى العطف مع ان الظاهر
ان يلي المعطوف عليه ويتأخر اولى تكلف لفظا وقد يوجه بان المعطوف مقرون باللام فيمتنع دخول
يا عليه والعطف يؤدي اليه وهو اما اولا فلجريان ذلك في قراءة الرفع واما ثانيا فلاجماع النحاة
على جواز الرفع والنصب في يا زيد والحارث وانما الاختلاف في الاولى كما هو مقرر في المطولات و
اما التكلف معنى فلان خطاب المعنى تستدعي كونها مسخرة لامره ونهيه وايتاء الطير تسخيرا له
او بالنصب بمعنى وفاي وتسخير له الطير كما صرح به المعربون والعطف على محل الجبال لا يفيد الا الامر
بالتاويب فقط فارتكابه تكلف معنوي لمحرره لغفر سري الدين تم تماما

لسري الدين بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اذهب على رياض الافكار ما تفتحت به حدائق المعاني عن اكمام الاشكال ازهار والصلوة
والسلام على سيد الانام الرافع بتبيانه عن وجوه اسرار التنزيل استار الاستتار وعلى آله
الاطهار وصحابته الاخيار ما تجلى بحسن الجواب عن الصواب استتار وبعد فقد وقفت
على عقد عقد اسئلة قرآنية لسلطان العلماء العزيز عبد السلام خير الملك العلام للنظر التام
حلها باطراف النجام وها انا اورد ما معقبا كلا بالجواب راجيا توفيق الحق واجزال الثواب الاول
قوله تعالى في سورة البقرة واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما نكتة قوله في الارض وليس هي مثل
قوله تعالى وما لهم في الارض من ولي ولا نصير لان معناه في الارض كلها فلو لم يات به لاحتمل ان يكون
خاصا ببعض الارض اقول لعل السر فيه كمال التشنيع والتنفير عن ذلك الفساد لما يتصور ان اثره
لا يختص ببلدة دون اخرى ولا اقليما دون اخر بل يعم سائر بقاع الارض كيف لا وهو الكفر وما يترتب عليه من الافعال
الشنيعة مع الاشارة الى ان فريق المؤمنين يلوح بايمانهم وما يتبعه من الاعمال صلاح الارض كلها واما
بالتنبيه على انه واقع في ارض مملوكة لمنعم اسكنهم بها وخولهم في نعمها فكان اقبح انواع الفساد واقبح خيانة
من نابت عليها لمن نابت في نعمائه يتقلب الثاني ذكر الازمنة في مثل قوله تعالى في سورة البقرة واذ

واذ ولعدنا

واذ واعدنا موسى وغير ذلك من المواضع التي حصل فيها الامتنان بالنعم كجعل الممتن به نفس الزمان
ومثله قوله من قال في تعرب اتنسب يوم عكاظ اذ لاقيتني تحت العجاج ولم تشق غباري والمراد
ما وقع في اليوم لا نفس اليوم ما فائدة ذلك ولو ذكرت النعم فقط استقل المعنى اقول السر فيه
ان كلا من تلك الازمنة قد اشتمل على امور شهيرة ونعم كثيرة فيضاف الزمان الى اعظمها او اشهرها هنا
بذكر الزمان على ذكر جميع ما وقع فيه رو ما للايجاز الثالث قوله تعالى في سورة البقرة اولم تؤمن قال بلى
ولكن ليطمئن قلبي والله تعالى عالم بايمانه فما فائدة الاستفهام اقول جوابه ان الاستفهام تقريري لا حقيقي
فلا يرد السؤال الرابع قوله تعالى في سورة الانعام قال لا احب الافلين مشكل غاية الاشكال لانه دال
على عدم الهيئة الكواكب لمكان التغير فقد وجد قبل الافول فلا معنى لاختصاصه به وان كان الغيبة
عن البصر فيلزم في حق الله تعالى وان كان كونه انتقل وكمال وهو العلو الى نقصان فقد كان ناقصا عند
الاشراق ايضا فمعلوم ان قبل الافول انه نافر وانه في الشرق مسا ولحالته في الغرب اقول جوابه انه نشأ عن غفلة
عن سبب صدور هذا القول عن الخليل عليه السلام وقد اختلف فيه المفسرون فالاكثرون على انه كلام الزام لقومه
لكونهم عبدة الكواكب فالزمهم بما هو اظهر لهم في الدلالة على نفي الالوهية ومنهم من ذهب الى انه صدر منه حال
خروجه من الغار والنبي مظلم فكان ما شاهده اول ما ابصره وثم اقوال اخر مذكورة في كتب التفسير والكلام و
التصوف الخامس قوله تعالى في سورة التوبة ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة كيف يصح ان يكون
نعذب طائفة جواب الشرط عذاب الطائفة وهو لا يتوقف على العفو عن الاخرى وكيف يتقدر الجواب
اقول تقرير السؤال ان من شان الشرط والجزاء الاتصال بطريق السببية واللزوم في الجملة وجوابه ان الجزاء
محذوف مسبب عن المذكور اي فلا ينبغي ان يغتروا او فلا تغتروا فلا بد من تعذيب طائفة فان قيل بهذا
التقدير ايضا لا يفيد سببية مضمون الشرط لمضمون الجزاء قلت يحمل على سببية للاخبار بمضمون الجزاء
كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وسببيته للام بعدم الاغترار قياسا على الاخبار وقد حقق الكلام
فيه العلامة التفتازاني عند قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك من سورة البقرة في حاشية
الكشاف السادس قوله تعالى في سورة يونس هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل
لتعلموا عدد السنين والحساب فجعل علم العدد والحساب معلولا للمنازل مع انه لا يفتقر في هذين لكون
القمر مقدرا بالمنازل بل طلوعه وغروبه كاف اقول جوابه اما ان يقال ان التقدير بوقوع شعاع منازل
حكما اخر غير مذكورة وراء الحكم المذكورة كصلاح الثمار بوقوع شعاع القمر عليها وقوعا تدريجيا وكونه ادل على
وجوده سبحانه وتعالى او كثرة احوال الملك وزيادة تفاوت اوصافه ادعى الى احتياجه الى صانع حكيم واجب

بالذات ويكفي ان المراد بالحساب حساب متعلقة الاوقات بمعرفة الماضي من الشهور والباقي منه وكذا من الليل
وغير ذلك على تقدير تعلق اللام بقدره منازل فانه علقه بجعل الشمس والقمر يرد السؤال السابع قوله
عز وجل في سورة يونس ايضا وما كان هذا القرآن ان يفترى من دون الله فيه اشكال لان العرب اذا ارادوا
ان يخبروا بالمصدر مع قطع النظر عن الزمان قالوا اعجبني قيامك وان ارادوا ان يخبروا بان ذلك المصدر
كان في الماضي قالوا اعجبني ان قمت واذا ارادوا المستقبل قالوا ان تقوم وهو معنى قول النحاة ان يخلص
الفعل للمستقبل اذا تقرر ذلك فنقول المشركون قالوا هذا القرآن افترى اي في زمن الماضي فكيف
ينفي افتراءه في زمن المستقبل اقول جوابه ان الفعل مستعمل فيه في مطلق الزمان الشامل لسائر اقسامه
كما ذهب الى جوازه ابن الحاجب وغيره ونقله الدماميني في شرحه لمغني اللبيب ولعل العدول عن المصدر
الصريح يستقيم للحمل بدون تأويل للفرق بين المصدر والمأول كما اشار اليه شارح اللباب وغيره
وقد يجاب بانه نفى الماضي امكان تعلق الافتراء مستقبلا وكونه محلا لذلك فينتفي تعلق الافتراء بالفعل
بالاولوية فيكون بالطريق البرهاني كما قيل في لا ريب فيه اي ليس بمحل لوقوع الارتياب فيكون الافتراء
كان مرسلا فان كان يجوز في مجموع ان يفترى فاصله وان كان في نحو يفترى فينبغي التأمل الثامن
قوله تعالى في سورة يونس ايضا حكاية عن موسى عليه السلام واشدد على قلوبهم مشكل لانه طلب ان لشد
ربط قلوبهم حتى لا يدخلها الايمان والطلب مستلزم للارادة فكيف يطلب ما هو غير مراد لله تعالى ان تحريره
منهم وليس مثل قوله حكاية عن نوح عليه السلام ولا تزد الظالمين الا ضلالا لان نوحا قيل له
انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن فايس من ايمانهم بخلاف موسى قوله جوابه ما اشار اليه الامام
البيضاوي حيث قال دعا عليهم لما علم من ممارسة احوالهم انه لا يكون غيره كقولك لعن الله ابليس
انتهى لكن ما اجاب به السائل عن قضية نوح عليه السلام لا يحسم مادة الاشكال لانه وان ايس من ايمانهم
لكن يقال ان طلب زيادة لضلالهم لا ينفك عن استلزام ارادة ما اراد الله تعالى بكراهته فيعود
الاشكال والذي يقطع شافة السؤال ما افصح عنه الامام الكردري في الفصل الرابع من مناقبه ان الرضا
بالكفر ليس بكفر وان قول المشايخ انه كفر محمول على ما اذا كان الرضا مستحسنا له لا كقول موسى
عليه السلام واشدد على قلوبهم التاسع قوله تعالى في سورة النحل افمن يخلق كمن لا يخلق مشكل
لان قاعدة التشبيه ان يلحق المشبه دون المشبه به وهنا ورد انكارا عليهم في تشبيههم الاصنام
بالله عز وجل كقوله تعالى ومن دونه آلهة يحبونهم كحب الله فكان يقتضي ان يقال افمن لا يخلق
كمن يخلق ولا يقال انهم كانوا يعظمون الاصنام اكثر من تعظيم الله لان الامر ليس كذلك بل قالوا

ما نعبدهم

ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ولا يتم لنا في هذه الآية الجواب الذي في قوله افنجعل المسلمين
كالمجرمين اقول جوابها ان الآية جعلها السكاكي من التشبيه المقلوب الذي عاد الغرض منه الى المشبه وقصدا
الى مزيد التوبيخ لدلالته على انهم جعلوا غير الخالق اقوى واتم في استحقاق الالوهية والعبادة الى
العاشر قوله تعالى في سورة فاطر ولا تزر وازرة وزر اخرى فيه سؤال وهو ان عدم حمل الغير عن الغير عام
في النفس الآثمة وغير الآثمة فلم خصه بالآثمة مع ان التصريح بالعموم اتم في العدل وابلغ في البشارة واخصر في
اللفظ كما لو قيل ولا تحمل نفس حمل اخرى اقول جوابه والله سبحانه اعلم ان الكلام في ارباب الاوزار
المعذبين لبيان ان عذابهم انما هو بما اقترفوه من الاوزار لا بما اقترفه غيرهم فما من نفس وازرة الا وهي
حاملة وزر نفسها لا وزر غيرها ومعذبة عليه لا على وزر غيرها هذا وفي الآية سؤالان آخران لم ار من
تفطن لهما احدهما ان معنى وزر حمل الوزر لا مطلق الحمل على ما في النهاية الاثيرية حيث قال وزر يزر اذا حمل
ما يثقل ظهره من الاشياء المثقلة ومن الذنوب انتهى وحينئذ يكون من باب التجريد والثاني ان وازرة يغني عن
من تزر كما يغني عن ضارب من ضرب فاي فائدة في ذكره ومن ثمة قال العلامة التفتازاني في حاشية الكشاف
انه ذكر فاعل الفعل بلفظ اسم فاعله نكرة قليل الجدوى جدا بخلاف ما اذا قيل انتهى وجوابه يستدعي
تمهيد مقدمة وهي ان النسبة الغير المستقلة المفهومية المأخوذة في مدلول الفعل التام من حيث انها حالة
بين طرفيها الذي يعرف حالهما ووضع اللفظ بالنظر اليها وضعا عاما انما هي نسبة الى فاعل معين خارج
عن مفهوم الفعل وذلك المعين غير مفهوم منه فلا يفهم حينئذ تلك النسبة الى المعين بدون ضميمه كما لا يفهم
مدلول من الذي هو الابتداء الخاص ومن ثمة وجب في الحروف ذكر متعلقاتها ليفهم منها النسبة المعتبرة
في مفهوماتها كما قرره المحقق الليثي في شرح الرسالة الوضعية وحينئذ فنقول فائدة ذكر الفاعل ان يتعين
فتفهم النسبة التي يتوقف فهمها على تعينه ولهذه الفائدة التزم ذكر الفاعل الا في مواضع معدودة لتوقف فهم
معنى الفعل على انضمامه اليه كما سمعت انه مأخوذ في الاول ودلالة الالتزامية على فاعل ما قام به حدث
ذلك الفعل فان قيل انه وجب لتوقف النسبة الى فاعل معين يفضي الى القبح وقوع فاعل الفعل نكرة غير
مخصصة وهو حرف لاجماع النحاة على جواز اخبار النكرات بدون تخصيص بخلاف المبتدأ قلنا
اذا ذكر حصل له تعين ولو بوصف الابهام والاطلاق في سياق الاثبات او العموم في سياق النفي الا
ترى انك اذا قلت قال فتى ذكر الفاعل يحتمل نسبة الفعل الى شخص وانه زيد او عمرو او غيرهما والى غير
شخص فاذا ذكر بوصف التنكير حصل نوع تعين بارتفاع احتمال اعتبار كونه مسلوبا مشخصا بانفراده وبما
تقرر من الجواب اندفع قول العلامة التفتازاني انه قليل الجدوى جدا على انه يرد عليه مثل قوله

تعالى ولا تزر وازرة وقد يدفع بان تلك النكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم وهو في قوة
الوصف ومراده انه قليل الجدوى بدون قيد كما لا يرد قوله تعالى قال قائل منهم وقوله عز وجل قال قائل
ولبثتم بينكم كاتب بالعدل الوجود العتيد في كل والتحقيق انه يجاب بانه اذا قيل ضرب ضارب زيدا فالذي
يستفاد من ضرب انما هو ذات ما قائم بها ضرب حيث تعلق بهذا الفعل بتلك الذات واذا عبر عنها بما فيه
معنى الوصفية وتعلق به معنى مصدري في صيغة فعل ونحو ما فهم منه في عرف اللغة ان ذلك الشيء موصوف
بتلك الصفة حال تعلق ذلك المعنى به لا بسببه كذا حقق الشارح المحقق للكشاف فيجاب بان معنى ضارب
متصفا بضرب سابق على تعلق ضرب به ولذا قال الشريف ان المفهوم منه يقتضي للمتقابلين انه يكون المتعدي حاصلا
قبل الجدي وحصل بالمشارفة فقد افاد اسم الفاعل ما لم يستفد من الفعل وبه يسقط قول النحرير التفتازاني انه قليل
الجدوى **الحادي عشر** قوله تعالى في سورة الكهف فضربنا على اذانهم في الكهف سنين عددا اي ذوات عدد
ومعلوم ان السنين لا تكون الا ذوات عدد فما فائدة ذكره وليس مثل قوله دراهم معدودة في ايام معدودات
لان ذكر العدد فيهما ليدل على القلة لان ما كثر في الغالب يتعذر عده لكثرته والمراد هنا تعظيم المدة فعدم
ذكر العدد اولى بها **اقول** جوابه ان عددا للكثرة كما ان معدودة للقلة كانه قيل سنين كثيرة تحتاج
الى العد والحساب سوا تعذر ذلك لفرط الكثرة او لم يتعذر قال الامام الراغب وذكر عددا على التكثير
انتهى بخلاف المتورط في العقد فانه اذا ادركه بنظره لو توقف على كميته فهو معدود بالقوة وحاصله الفرق
بين عدد ومعدودة بهذا ما خطر بالبال ثم رأيت في عمدة الحفاظ تفصيلا فليراجعه من اراده **الثاني عشر**
قوله تعالى في سورة طه ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا مع قوله وكذلك نجزي من اسرف ولان
اسرف اندرج فيه من اعرض او المعرض اعم من المسرف فيلزم احد الامرين اما تشبيه الشيء بنفسه ان بقي من اعرض
على عمومه ولم يخصص او تشبيه الاعلى بالادنى ان كان قد خصص لان المسرف اعظم ذنبا من المعرض لان المعرض
مقيس على المسرف وكلا الامرين مشكل **اقول** جوابه انا لا نسلم ان المراد من المعرض ما هو اعم من المسرف
بل المراد بهما والله سبحانه وتعالى اعلم واحد فان المراد بالمعرض من اعرض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما جاء به من الكتاب المبين ولم يهتد بهديه من طائفة الكفار وهم المراد بمن اسرف فوصفوا بذلك لان
الكفر افحش المعاصي واشنعها فالكفار مسرفون في العصيان بالنسبة الى غيرهم من عصاة المؤمنين وقال
الامام البيضاوي والمسرف بالانهماك في الشهوات والاعراض عن الايات **واما لزوم** تشبيه الشيء بنفسه فيندفع
بما اشار اليه صاحب الكشف في تفسير سورة الانعام من ان الكاف في مثله مقحمة واسم الاشارة مجرور بها اشارة
الى مصدر الفعل المذكور بعده لا الى شيء اخر يشبه هو به فليس القصد في مثله الى المشبه والمشبه به بل هو مثل قولك

وقد نقل العصام في تعليقه على البيضاوي في سورة الانعام توجيها يخرج الكاف عن الاقحام منه

ضربته

ضربته كذلك اي هذا الضرب المخصوص مثله كثير كما حققه العلامة التفتازاني وغيره عند قوله تعالى
وكذلك فتنا بعضهم ببعض وقوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض فالمعنى وكذلك
الجزاء الكامل الذي نجزي من اسرف **الثالث عشر** قوله تعالى في سورة الانبياء لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا فيه اشكال لانه ذكره بعد قوله ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون ليبطل قولهم وهذا
لا يبطل لان الملازمة بين الفساد والاله الثاني انما يصدق اذا كان الاله الثاني باتا حتى يلزم التمانع
وهم لم يدعوا ذلك لانه قالوا انهم يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اما البرهان باثبات فلم يتعارضه
احد من هذه الملل فاذا قالوا به لا تبطله الاية وما تبطله الاية لم يقولوا به وكذلك قوله تعالى ولو اتبع الحق
اهواءهم لفسدت السموات والارض فيمن الحق الله تعالى وقيل القرآن واياما كان فالملازمة مشكلة **اقول**
والله سبحانه اعلم بحقائق كلامه ان الاية مسوقة للزجر عن عبادة تلك الاصنام وانهم يعتقدون لها الالوهية التامة
لان العبادة انما تكون لمن له الوهية تامة ومن جعلها لغيره فقد كفر يشير اليه قوله ام اتخذوا آلهة من الارض هم
ينشرون الاية بتقدير همزة الانكار اي لم يتخذوا آلهة تقدر على الانشار فنفيهم ان العبادة التي من شأنها
الالوهية لا تكون الا لمن تقدر على ذلك ثم اكد في بيان انه من يقدر على ذلك وهو من له الالوهية
تحق الهيته الا واحدا ببرهان التمانع فقال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا **الرابع عشر والخامس عشر** قوله تعالى
في الانبياء ايضا وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها
سليمان فيه سؤالان الاول ان المراد بالشهادة هنا العلم فما فائدة ذكره وليس محل التمدح بالعلم لان الله
تعالى لا يتمدح بعلم جزئي وليس السياق سياق تهديد او ترغيب حتى يكون ذكر العلم للمجازاة على الفعل كقوله
عرفت منك اي جازيتك عليه وعاقبتك ان الحرث كان كرما فقضى داود بالغنم لصاحب الحرث
فقال سليمان غير هذا ارفق فامر بان الغنم تسلم لصاحب الكرم ياخذ اصوافها والبانها ويسلم الكرم لصاحب الغنم
يعمل فيه فاذا اصلح عادت الغنم لربها والكرم لربه فحكم داود لو وقع في شريعتنا لم يكن ثم لم تقتضي فساده
لان الارض يجوز ان يكون قدر قيمة الغنم وصاحبها مفلس بيع الغنم لمستحقها وحكم سليمان لو وقع في شرعنا
لما صح مع ان الله تعالى اثنى على سليمان دون داود فيلزم على هذا احد الامرين لان شريعتنا اتم الشرائع
فان كان حكم سليمان افضل فلم لم يشرع لنا وان كان حكم داود افضل فلم اثنى على سليمان دونه **اقول**
جواب السؤال الاول ان المراد من الاخبار بكونه تعالى شاهدا لحكمهم ما يلزمه عرفا من العناية بشأنه والحفظ
والكلاءة له على طريق قوله عز قائلا فانك باعيننا كما تقول لمن تحبه في ملاحظتك وناظر اليك ومشاهد
للمكلف للذي فعله فكانه قيل وكنا مراقبين لاحكامهم كالمراقب لهم لا نتركهم على خطأ ولا نكلهم الى انفسهم

وجواب الثاني ان الاحكام قد تختلف باختلاف الازمان ومن ثمه كثر فيها النسخ والحكم يقف اصحابها على نسخ
لم يمكنهم العدول عن حكم احدهما فانه شريعة من قبلنا شريعة لنا اذا اقضيها تعالى علينا من غير انكار وقد وجد
ثم قول السائل فحكم داود الى قوله لمانح مشكل فقد قال الامام البيضاوي ان حكم سليمان عليه السلام مثل
قول الشافعي بلزوم الحيلولة وحكم داود نظير قول ابي حنيفة في العبد الجاني والسائل شافعي فكيف
عكس الامر الساد س عشر قوله تعالى في سورة الشعراء لا يؤمنون به حتى يروا العذاب الاليم فياتيهم بغتة
فيه اشكال لانهم اذا راوه فكيف ياتيهم بغتة بعد ذلك لان الفا تدل على التعقيب اقول جوابه ان رؤية
العذاب تكون تارة بعد تقدم اماراته وظهور مقدماته ومشاهدة علاماته واخرى بغتة لا يتقدمها
شيء من ذلك فكانت رؤيتهم العذاب محتاجة الى التفسير فعطف عليها بالفا التفسيرية قوله تعالى ياتيهم
بغتة وصح بينهما معنى التعقيب لان مرتبة المفسر في الذكر ان يقع بعد المفسر كما فعل في التفصيل بالقياس الى الاجمال
كما يستفاد من تحقيقات الشريف في شرح المفتاح ويمكن ان تكون الاية من باب التعقيب كما هو احد الوجوه في قوله
تعالى فكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا للمبالغة في مفاجاة رؤيتهم العذاب حتى كانهم راوه قبل المفاجاة
والمعنى حتى ياتيهم العذاب الاليم بغتة فيروه السابع عشر قوله تعالى في سورة الروم وما اتيتم من ربا
ليربوا في اموال الناس فلا يربوا عند الله المراد ان الاجر لا يثبت البتة ولا يزيد وقوله تعالى لا يسالون
الناس الحافا والاكلاف شدة السوال والمراد لا يسالون لا الحافا ولا غير الحاف واذا كان المراد في
الايتين ما ذكر فلم نفي ما هو اخص منه الذي لا يلزم من نفيه نفيه اقول جوابه ان السوال غير وارد
على تفسير غيره للاية كالامام البيضاوي ومحمد بن ابي بكر الرازي في اسيلته واما على تفسيره فنقول ان النفي
في كل من الايتين راجع الى القيد والمقيد جميعا ونعم السر في اختيار ذلك على توجيه النفي الى اصل الفعل
اعني مطلق الاجر والسوال اما في الاية الاولى فالمحافظة على حسن المجانسة لعوامه لو قيل فلا اجر فيه يدل
فلا يربوا واما في الثانية فللتعريض بعظم شانهم ذلك الثامن عشر قوله تعالى في سورة الزمر لو اراد الله
ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء فيه اشكال لانه اذا اراد الولد الحقيقي لا يصح ان يكون مما يخلق
وان اراد غيره بنزلة الولد في الاكرام كما قالت اليهود نحن ابناء الله واحباؤه وكما قال عيسى عليه
السلام ساذهب الى ابي وابيكم لم يكن فيه احتجاج على المشركين اقول جوابه ان المراد الا اتخاذ الاعم
اي لو تعلقت الارادة باتخاذ ولد على الاطلاق لكان باصطفا ما شاء من مخلوقاته لتعاليه وتقدسه
عن الولادة لكن الارادة لم تتعلق بشيء من ذلك فانتفى نسبة الولد اليه سبحانه بسائر وجوهها
وكان في الاية اقوى احتجاج على بطلان ما زعم المشركون والله تعالى اعلم تحررت وتعلقت من نسخة مؤلفها

يقو

فقير رحمة ربه غريق بحر ذنبه محمد سري الدين عاملة الله تعالى بغفرانه ووالى لديه مورد احسانه
في السادس من ذي الحجة الحرام ختام عام ثمان والف
من هجرة سيد الانام عليه
افضل صلاة واشرف
سلام
امين

بسم الله الرحمن الرحيم لسري الدين المرحوم

رب عبد قد استجارك مؤمنا فابلغه من خطايا جودك مامنا كي يسمع باذان التنذير بدايع انوار
كلامك واوصل خير انامك سلام هذا العبد في سلامك وبعد فقد التمس مني بعض الاحباب
ان ارفع من عبارة المولى العمادي الحجاب وما ان اعين من كلامه موضع الاشكال ثم اوجه نقابه
حله عنه المقال قال عند قوله تعالى دينه واقال عند قوله من قائلا وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله حتى سواء كان للغاية او للتعليل متعلقة بما عنده لا بقوله
تعالى استجارك لانه يؤدي الى اعمال حتى في المضمر وذلك مما لا يكاد يرتكب في غير ضرورة
الشعر كذا قيل الا ان تعلق الاجارة بسماع كلام الله تعالى باحد الوجهين يستلزم تعلق الاستجارة ايضا
بذلك او بما في معناه من امور الدين وما روي عن علي رضي الله تعالى عنه انه اتاه رجل من المشركين
فقال ان اراد الرجل منا ان ياتي محمدا بعد انقضاء الاجل لسماع كلام الله تعالى او لحاجة قتل قال لا لان
الله تعالى يقول وان احد من المشركين استجارك فاجره اه فالمراد بما فيه من الحاجة هي الحاجة المتعلقة
بالدين لا ما يعمها وغيرها من الحاجات الدنيوية كما ينبئ عنه قوله ان ياتي محمدا فان من ياتيه عليه الصلوة
والسلام انما ياتيه للامور المتعلقة بالدين انتهى المراد منه واقول قوله لانه يؤدي اه يريد انه لا يجوز
ان يتنازع استجارك واجره في قوله حتى يسمع لانا لو اعملنا الاول وعلقناه باستجارك لادى باضمار
جميع ما يحتاج اليه الثاني من جواره ويلزم منه ذكر حتى واضمار مجرور بها وهو خاص بالضرورة فتعين
التعلق باجره فامتنع كونه من باب التنازع وقوله كذا قيل يفيد التبري من نسبته الى قائله وهو التسمين
ثم بين سبب التبري بقوله الا ان تعلق الاجارة بسماع كلام الله تعالى يستلزم تعلق الاستجارة ايضا
وذلك لان جعل الاجارة مغياة او معللة بالسماع يقتضي ان الاستجارة ايضا له او لما في معناه لينتظم الكلام
اذ لو كان الامر الذي من مطلوب المستجير السماع لم يستقم جعل سماع كلام الله تعالى غاية او علة للاجارة وفيه نظر

فان القائل لا ينكر التعلق المعنوي المناسب لتقدير اللفظ في نظم الكلام بل اعترف به حيث قال يجوز
ان حيث المعنى ان تعلق حتى بقوله استجارك او بقوله فاجره او يجوز تقديره وان استجارك احد
حتى يسمع كلام الله فاجره حتى يسمع كلام الله فليحمل كلامه عليه فلا يصلح باعثا على التبري **وهنا بحث**
وهو ان لزوم الاضمار الممتنع على تقدير اعمال الاول لا يعين اعمال الثاني فلا يخرج التركيب من باب التنازع
بل يعدل حينئذ الى الحذف فان تعذر ايضا ذكر مظهر كما يستفاد من كلام نجم الائمة وغيره من المحققين
وقد يمكن فيجعل قصده الا ان تعلق الاجارة له تحقيقا للمقام لا بيانا لموجب التبري ويكون ما اشار اليه
من البحث هو المقتضي للتبري ٥ ثم في كلام المحشي اشكال فانه بعد ما منع التنازع كما مر قال ويكون من اعمال الثاني
لحذفه ويكون كقوله فرحت ومررت بزيد اي فرحت به ولو كان من اعمال الاول لم يحذفه من الثاني انتهى
وهذا كما ترى ظاهر في كونه من التنازع هذا وعلى قول المولى العمادي انما يأتيه للامور المتعلقة بالدين
من تعليم والله سبحانه اعلم وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا محمد وآله وصحبه
وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم **رسالة لبعض من الاروام**

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى **وبعد** فقد قال سبحانه وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله قيل حتى سواء كانت للغاية او للتعليل متعلقة بما
عندنا لا بقوله استجارك لانه يؤدي الى اعمال حتى في المضمر وذلك مما لا يكاد يرتكب في غير ضرورة
الشعر كما في قوله ٥ فلا والله لا يلقى اناس ٥ فتى حتاك يا ابن ابي يزيد ٥ ولا يحمل لذلك سوى
القصد الى انه يلزم ان يكون التقدير وان احد من المشركين استجارك فاجره فناداي حتى التسمع
ولا يقول عاقل بتوقف تمام قولك ان استأمنك زيد لامر كذا فامنه على ان يقول لذلك الامر كلا فرضنا
الاحتياج ولزوم التقدير وكون الموجب لتقدير ما هو الممتنع في السعة والشعر ونبوا ذلك الى
الشذوذ ولم لا يجوز ان يقدر كذلك اولى وحتى يسمعه وغير ذلك مما فرضناه ولقد قال بعد تمام كلامه هكذا
قيل من رايا ان القائل الفاضل ابن العادل الا انه لم يتدبر فاخذه على خلاف ما صرح به فانه لم يجعل ذلك
الا دليلا لما اختاره من التعلق بالفعل القريب دون البعيد بل جعله علة لامتناع كون الاية الكريمة
من باب التنازع حيث قال لا يجوز ذلك عند الجمهور لامر لفظي من جهة الصناعة فانا لو جعلناه من باب التنازع واعملنا
الاول لاحتاج الثاني الى مضمر اعلى تقرير وحرج برمز ان نحو حتى يجر المضمر وحتى لا تجره وانما عند

من يجيز ان يجر المضمر فلا يمتنع ذلك عنده ينبغي لو كان هذا من باب التنازع للزم اثبات الممتنع عند الجمهور
اعني اعمال حتى في المضمر ضرورة ان القائلين باعمال الثاني مجوزون اعمال الاول المستدعي لذلك سيما
على مذهب الكوفيين المبنية على رجحان اعماله فليبحث في هذا الباب لذلك المانع وفي جواز اعمالها
فيصح ذلك عنده لعدم المحذور ولعلك تقول ان امتناع ذلك عنده ايضا لكون الاحتياج
معتبرا في الباب ولا احتياج فيما نحن فيه كما هو الظاهر عند نظرك الصحيح فانا اياك ولنا
نقول ان القائل قد اعتبر محل الكلام من هذا الباب فقال بعدم جواز اعمال الاول لذلك المحذور فان
قولك هذا يستلزم القول بانه لا يعلم ذلك الباب حكمه ولا بد من صيانة عرض المؤمنين ثم انه يجوز
كونها للغاية وقوله عز وعلا ثم ابلغه مأمنه يأباه نعم ما روي عن علي رضي الله عنه من الاية المغني ليشهد
كلا منهما يكون للتعليل وبالجملة ذلك المنقول في غاية الشرافة
تمت الرسالة في وقت الضحى

قال الزمخشري وتبعه البيضاوي في تفسيره سبحانه هذا ازيد فانه قلت ما وجه التذكير مع ان الانثى
الشمس قلت جعل المبتدأ مثل الخبر لكونهما عبارة عن شيء واحد **قال مولانا** خسرو لا حاجة الى هذا التكلف لان الاشارة
انما هي للجرم ولا تأنيث فيه وانما التأنيث بحسب اللفظ وليس في قوله المقام لفظ الشمس فانه في الحكاية لا المحكي عنه. **اقول**
فيه بحث يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان ما ليس فيه علامة تأنيث مقابلة وكرة الحيوان كالعين مثلا لا يحكم على ذاته من حيث هي
بالانوثة ولا الذكورة وانما ينجر اليه ذلك من اللفظ المعبر عنه والجزاء لانوثته اليه كالاجزاء الذكورة من فرق وتباين اللفظ

مكرر بالزمان

بازاء الحضه موكول الى الواضع • فان كان اللفظ الذي عينه له بخصوصه مجردا عن علامة التانيث لفظا وتقديرا
كالماء والكلاء والجبل ونحوها اجروا عليه احكام الذكور فردوا اليه ضمايرها واشاروا اليه بما يشير وبه اليها وتكيف
المعنى بكيفية لفظ الذي هو اراده وان كان ما وضعوه له بخصوصه مشتملا على اداة تانيث لفظا كمثلة وقدوة
وصحراء او تقديرا كعين ونار وغيرهما من المونثات السماعية سرى التانيث اليه وعاملوه معاملة الاناث
وان عينوا له كلا من النوعين اسما كموضع وبقعة اجريت باعتبار كل من الاسمين احكام ذلك الاسم وهذا
بخلاف ما في مقابلته ذكر من الحيوان فان ذاته لا تحتاج في اجراء الاحكام عليها الى اعتبار ما عين لها من الالفاظ
اذا تقرر هذا فنقول قوله انما هي للجرم ان اراد انها وقعت لذات الكوكب من حيث هو غير معتبر معه التعبير عنه بلفظ
الشمس لا بغيره فقد علمت انه من حيث هو موقوف عن الحكم عليه بشيء من تلك الاحكام وان اراد انه اشير اليه بعينه
بلفظ الجرم فهو من ترك التاويل او الظاهر ان يعتبر معبرا عنه بما وضع له بخصوصه في تلك اللغة وملاحظا
في ضمنه المعنى في ضمن ما اشتهر وبين الالفاظ الموضوعة له اطلاقه عليه مثل الشمس اوذكا ونحوهما
مما ذكره الزمخشري ضربا منه نظر فيه وقع فيه **ورد البحث** كما يرد على المولى خسرو ويرد على صاحب
الارشاد حيث قال في قوله تعالى او لما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا في سورة ال
عمران وتذكير اسم الاشارة في انى هذا مع كونه اسم اشارة الى المصيبة ليس لكونها عبارة عن القتل ونحوه
بل لان اشارتهم ليست الا الى ما شاهدوا في المعركة من حيث هو من غير ان يخطر ببالهم تسميته باسم فضلا
عن تسميته باسم المصيبة وانما هي عند الحكاية انتهى وهذا الكلام مبني على فرض كون حال المحكي عنه
في امر التانيث والتذكير كحال العرب حال الحكاية والاقرب ما اجاب به سعد الروم من انه لا يفرق
في غير لغة العرب بين المذكر والمونث في الاشارة فاجري الكلام على قاعدة تلك اللغة في مقام
الحكاية وعلى قاعدة العربية في مقام الاخبار انتهى وبهذا التوجيه لا يتاتى في اية ال عمران
لان المتكلمين ثم افصح العرب

في مجموعة سري الدين افندي رحمه الله عليه رحمة واسعة

من المفادات التفسيرية القطبية
لقطب بن محي

سالت عما يشكل في قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر حيث ترى كثيرا من المصلين لا تنهاهم
صلوتهم عن الفحشاء والمنكر والجواب ان الصلوة تمام لذكر الله تعالى كما قال عز من قائل اقم الصلوة
لذكري ومن كان ذاكر الله عز وجل منعه ذلك عن الاتيان بما يكره تعالى منه بما قل منه او كثر وذكر في زاده

مصلي

يصلي ياتي بالفحشاء والمنكر فهو بحيث لم يكمل لكان اشتغاله اتيانا فقد لزمت الصلوة في تقليل الفحشاء
ومنكره **وسئلت** عن قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم
مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ما النكتة في تقديم الظالم جوابه انه اقرب النكتة الى بداية حال
العبد قيل اصطفائه بميراث الكتاب فاذا باشره الاصطفاء من القلب دون تباشر قليلا وهو الظالم لنفسه
ومنهم من تباشر تباشرا وسطا وهو المقتصد ومنهم من تباشر تباشرا تاما وهو السابق بالخيرات ونكتة اخرى
وهي انه ما ذكره اولا بنسبته من الضمير ما ذكر بعده وما ذكر اخرا بقي في الضمير زمانا حسنا اذ لا ياتي بعده
ذكر ينسخه فيحب المتكلم انه يذكر ما يحب صورته اخرا ليكون هو المستمر في ذكره لمن اجتمع عنده اطعمة فيتوخى اخسها
طعما ليكون هو طعم الثاني في مذاقه كما يختم الاطعمة باحلاها ونكتة اخرى وهي ان هذه المراتب اذا اخذت
من الطبقة العليا ان كان الظالم لنفسه مطابقا لحال ادم عليه السلام كما قال ربنا ظلمنا انفسنا والمقتصد مطابقا
لحال ابرهيم عليه السلام اجتباه وهداه الى صراط مستقيم والسابق مطابقا لحال محمد صلى الله تعالى عليه
وسلم كما قال نحن الاخرون السابقون فذكرت على ترتيب ازمنتهم والله اعلم **وسئلت** عن سر التفنن
في قوله تعالى في سورة النساء ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها
ثم قال ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها بصيغة الافراد **والجواب** ان التفنن اليهني
للجنة واللذين معهم من النعيم فالمطيعون يدخلون الجنة ومعهم اشكالهم وامثالهم ينظر بعضهم الى البعض ويتمتع
بعضهم ببعض ولهذا كثيرا ما يبشر المومنون بالحاق متعلقيهم بهم كقوله تعالى والذين امنوا واتبعتهم
ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم والعاصون يبعون من تمام النعمة بهم ان يحال بينهم وبين غيرهم لئلا
تطيب مصيبتهم بالعموم ولهذا ورد في الخبر ان من احوال اهل النار انه يعذب كل منهم العذاب بحيث لا يدري
احد منهم احدا فيتفرد كل منهم بعذابه فلهذا الافراد افردهم ذكر الخلود فانهم اذا الامر بهم الى الخلود
ترفع بينهم التسلسل الكلي وانفرد كل احد بنفسه لا يجد معه مشاركا **وسئلت** كشف الله تعالى عنهم
الغطاء واجزل لك العطاء انشكل عليك من ابتغاء ابرهيم عليه السلام وهو من التبيين الطمانينة على ما حكى
الله تعالى عنه بقوله واذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
قلبي واستغناء علي رضي الله تعالى عنه عن ذلك وهو احد الصديقين عن ذلك على ابن لو كشف
الغطاء ما ازددت يقينا **والجواب** ان مقام النبوة مغاير في معانيه لمقام الصديقية فلمقام النبوة طمانينة وعدم
طمانينة بحسبه ولمقام الصديقية طمانينة وعدم طمانينة بحسبه وطمانينة مقام النبوة كانت لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم
كما كشف عنها بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وكان الاستعداد من ابرهيم وموسى عليهما السلام متوجها

الى ابتغاء تلك الطمانينة كما ابانا عن انفسهما بقولهما رب ارني كيف تحيي الموتى ورب ارني انظر اليك
والطمانينة مقام الصديقية كانت للصديقين قراءة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما بدى عن نفسه امام الصديقين
بقوله لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وكان الاستعداد في صديقي سائر الانبياء متوجها الى ابتغاء تلك
الطمانينة فتثبت الفضيلة لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم على سائر النبيين ولصديقه على سائر الصديقين
ولم تثبت لصديقية لوجدانهم طمانينتهم الفضيلة على الانبياء عند فقدانهم طمانينتهم لان ما فقدوه من
الطمانينة غير ما وجده الصديقون منها لانهم انما يفقدون الطمانينة اللائقة بمقام النبوة والصديقون
لم يجدوا اشتمال تلك الطمانينة وانما وجدوا طمانينة لائقة بمقام الصديقين ولو رضي النبيون بمثله
لكان حاصلا لهم واجل من ذلك بجهة مرتب ولقد اعترف الصديق الاكبر بهذا التخلف حين
بلغه من رسول الله صلى الله تعالى انه قال اني لانسى فقال يا ليتني كنت سهو محمد اذ علم ان ما يعده محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم من نفسه سهوا فوق على يقظات الصديقين اذ حسنات الابرار سيئات المقربين وحسنات
المقربين سيئات النبيين وفوق كل ذي علم عليم وكل بحسب حالته ومقامه والله تعالى اعلم تمت الرسالة

واذا كان معظم افعال الحج بعرفة فلا جرم اضيف الحج الى البيت دون غيره **ولعجب** ان البيت هو المقصود
الاعظم وهو اشرف من عرفة وسائر البقاع الا القبر الشريف النبوي فلذا اضيف اليه ولما قصد صلى الله تعالى
عليه وسلم الحج عرفة لمشوق لبيان ما يعتني الحاج بحصوله خوف فوات الحج فانه متعذر بفواته محصول وقته
من زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم العيد فمن لم يدرك الوقوف في لحظة منه فاته الحج بخلاف
الطواف وبقية الاركان فانها لا تفوت ومعينة وقت اجزاءات **فائدة** ذكر هنا انه يجوز ان يقال الاحاديث
كلام الله تعالى **مسئلة** ما فائدة عطف كفر عنا سيئاتنا **جوابها** ان المراد بالسيئات الصغائر اذ التكفير انما يجيء
فيها كما في الاحاديث الصحيحة الثاني ان المراد بالذنوب ما قدموه قبل الاسلام وبالسيئات
ما يحدث بعد الاسلام الثالث ان المراد بالذنوب ترك الطاعات وبالسيئات فعل المعاصي الرابع
انه من عطف المترادفين **مسئلة** في قوله تعالى في سورة الاعراف ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام هل كانت ايام قبل خلق السموات والارض هل كان ثم امور تعرف بها
جوابه الذي وضح لي بعد الاجتهاد والنظر في الادلة والتمهل اياما حتى اعطيت النظر حقه ان خلق السموات
والارض وخلق الايام كان دفعة واحدة من غير تقديم احدهما على الاخر **فائده** المراد باخوات هود في قوله

عليه

عليه الصلوة والسلام شيبتني هود واخواتها الواقعة والمرسلات وعم واذا الشمس كورت
كذا ذكره الترمذي والحاكم زاد الطبراني في رواية والحاقة وابن مردويه وهل اتاك حديث الغاشية
وابن سعد في رواية والقارعة وسأل سائل وفي اخرى اقتربت الساعة **في سورة النحل** وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها المراد جنس النعمة كما عليه اكثر المفسرين وقيل المراد ان النعمة الواحدة لو عدد ما يتفرع عنها
من النعم لم يحص وهذا ادق معنى والاول اوفق لموارد اللغة **وقوله تعالى** ومن الارض مثلهن روى البيهقي عن ابي
الضحى عن ابن عباس انه قال في كل ارض نبي كنبيكم وادم كادمكم ونوح كنوحكم وابرهيم كابرهيمكم وعيسى
كعيسيكم ثم قال اسناده صحيح الا اني لا اعلم لابي الضحى عليه متابعا فهل مذكورون من الجن او البشر او خلق
اخر وهل كل واحد منهم كان متعارفا لمثله من انبياء البشر في الترجمة لم كيف الحال **فجوابه** ان هذا رواه الحاكم
ايضا في المستدرك وقال صحيح الاسناد والبيهقي في الشعب وقال اسناده صحيح لكنه شاذ وكلامه
في غاية الحسن فانه لا يلزم من صحة الاسناد صحة المتن كما تقرر واذا تبين ضعفه لغير غرو ولهذا فان هذا
مقام لا يقبل فيه الضعيف وهذا المراد النذر الذين كانوا يبلغون الجن عن انبياء البشر ولا يبعد ان يسمى
كل منهم باسم النبي الذي تبلغ عنه كذا في الفتاوى الحديثية لابن حجر المكي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين الاية
اشارة الى قياس استثنائي مؤلف من وضع نقيض المقدم منتج لنقيض التالي للمرحوم ابي السعود
واستشكله احمد الاقصادي ان نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي ولا عينه بجواز كون نقيض المقدم اعم من نقيض
التالي وتحقق العام لا يستلزم تحقق الخاص انتهى اقول ان الملازمة اذا كانت من الطرفين كما بين
العلة الموجبة والمعلول ينتج استثناء عين كل من المقدم والتالي عين الاخر واستثناء نقيضه نقيض الاخر
صرح به ابن سينا في الفصوص وفي تعليل القوم ايضا اشارة اليه حيث قالوا لجواز ان يكون اللازم اعم ثم ان
الملازمة من الشرطيتين المذكورتين في الايتين الكريمتين متساوية لكون المقدم فيهما علة موجبة للتالي
لان عدم دفع الناس بعضهم ببعض يوجب فساد الارض وكذا مشيئة الله تعالى عدم اقتتالهم يوجبه وكان
في عبارة صاحب التفسير اشارة الى ان تلك الشرطيتين مما الملازمة فيه من الطرفين حيث قال في تفسير الايتين
منتج لنقيض التالي ولم يقل ينتج واما قراءة السكاكي لكن ولكن لا يخلو عن قوة النظم فكلمة هو فاعلها فلا حاجة في حل
في نظم شرطية بتلازم طرفاها كما يعرف والاكثر الشرطيات من القران مما تتلازم طرفاها ثم ان الكلم في مثلها قطعي في القصور

الاربع تأمل فيه استبصار. نعم يرد على العلامة انه لم يرد اطلاق الوضع على استثناء النقيض فان الوضع
انما يطلق على استثناء العين واما استثناء النقيض فانما يسمى رفعا ومن ههنا تسمعهم يقولون ان
القياس الاستثنائي يتركب اما من شرطية ومن مقدمة استثنائية اي واضعة او رافعة وايضا لا يخفى
في الموضعين بقوله من وضع اه والصواب ان يقال مؤلف من ملازمة ووضع اذ الشيء لا يكون مؤلفا من شيء
وحده والله اعلم بالصواب كذا وجدت بخط بعضهم ثم وجدت ايضا ما نصه قال المولى الفاضل
العلامة ابو السعود اسكنه الله تعالى بحبوحة جنانه في دار الخلود في تفسير قوله تعالى ولولا دفع الله
الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين ٥ هذا اشارة الى قياس استثنائي
مؤلف من وضع نقيض المقدم منتج لنقيض التالي خلا انه قد وضع موضعه ما يستتبعه ويستوجبه اعني
كونه تعالى ذا فضل على العالمين كانه قيل ولكنه تعالى يدفع فساد بعضهم ببعض فلا تفسد الارض انتهى
اقول لا يقال هذا مخالف لقول اهل الميزان حيث قالوا ولا ينتج استثناء نقيض المقدم نقيض التالي
بجواز كون نقيض المقدم اعم من نقيض التالي ومعلوم ان تحقق العام لا يستلزم تحقق الخاص فانك لو قلت لكنه ليس
بانسان بعد قولك كلما كان هذا انسانا فهو حيوان لا يلزم منه ان يكون ما اشرت اليه ليس بحيوان لجواز كونه
فرسا عند انتفاء الانسانية لان قولهم هذا ليس على سبيل الاطراد بل اذا كان نقيض المقدم اعم من نقيض
التالي واما اذا كان نقيضه بعكس هذا كما في هذه الاية الكريمة وامثالها فانه ينتج التالي وذلك
ان الدفع المذكور لما كان ملزوما لعدم فساد الارض كانت الملازمة ثابتة بينهما لان وجود الملزوم
يستلزم وجود اللازم كما بين في موضعه ومن الناس من لم يتنبه لهذا فزعم ان الملازمة هنا كانت من الطرفين
فنقل ما في التلويح حيث قال ان الملازمة اذا كانت من الطرفين كما بين العلة والمعلول انتج استثناء
عين كل من المقدم والتالي عين الاخر واستثناء نقيضه نقيض الاخر ولم يدر ان الملازمة فيما نحن
فيه ليست كما زعم بل اللازم هنا اعم من الملزوم كما لا يخفى على من له دربة في هذا الفن ثم قال ذلك البعض وفي
تعليل القوم ايضا اشارة الى ذلك حيث قالوا لجواز كون اللازم اعم انتهى ولم يدر ايضا ان هذا التعليل
دليل عليه لا له فتدبر وبعد ذلك حقق ما زعمه بقوله ان الملازمة في الشرطيتين المذكورتين في الايتين الكريمتين
متساوية لكون المقدم فيهما علة موجبة للتالي لان عدم دفع الله الناس بعضهم ببعض يوجب فساد الارض وكذا مشيئته
تعالى عدم اقتتالهم يوجبه انتهى اقول وفي هذا التحقيق وجوه من الفساد الاول انه صرح ان الملازمة من الشرطيتين
المذكورتين في الايتين الكريمتين متساوية وليس كذلك كما لا يخفى على اولي الافهام والثاني انه زعم
في القياس بمجرد كونه علة موجبة للتالي يكون الملازمة بينهما متساوية حيث اثبت ما زعمه بقوله ولكون المقدم

فيهما

المقدم فيهما علة موجبة للتالي ولم يدر انه اذا كانت الملازمة عامة يكون المقدم علة موجبة للتالي
ايضا الا يرى انه لو قال لو كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه فهو حيوان يكون المقدم علة موجبة للتالي
الثالث ان المدعي فيما نحن فيه اثبات كون نقيض المقدم منتجا لنقيض التالي لا اثبات كون عين المقدم منتجا لعين
التالي حتى جاز التعليل بقوله لان عدم دفع الله الناس بعضهم ببعض يوجب فساد الارض ثم ايد ما زعمه بقوله
وكان في عبارة صاحب التفسير اشارة الى ان تينك الشرطيتين مما الملازمة فيه من الطرفين حيث قال في تفسير الايتين
منتج لنقيض التالي ولم يقل منتج فتدبر انتهى اقول هذا التأييد ايضا فاسد لان التعبير بالمنتج ليس بنص
فيما زعمه حتى فسر انه تعبير كان تأكيدا لما ادعاه فليتأمل ثم قال واما قول السكاكي لكن ذلك يكون
عن قوة النظم فكلمة هو قائلها فلم لم يجعل في نظم شرطية تتلازم طرفاها كيف واكثر الشرطيات في القران
ما تتلازم طرفاها انتهى اقول هذا السؤال ليس الا من سوء الفهم لان السكاكي لا يدعي الخلل في نظم شرطية
تتلازم طرفاها حتى يرد السؤال عليه بل يدعي ان التلازم من الطرفين او في فهم الملازمة الواحدة لان المقصود
من ثبات ليس بكونه منتجا لما ادعاه لا غير فتدبر واما قال الفاضل المفسر من وضع نقيض المقدم ولم يعبر
من رفعه لانه لو قال كذلك لكان القياس مؤلفا من عين المقدم لا من نقيضه والمفروض خلافه فان قوله تعالى ولكن الله
ذو فضل على العالمين انما وضع موضع وضع نقيض المقدم لا موضع رفعه وبهذا التحقيق الحقيق بالقبول ظهر
ان من خطأ الفاضل المزبور لم يدر انه لم يخطئ بل اخطأ خالفه وكم من عائب قولا صحيحا وافته من الفهم
السقيم ثم قال ذلك البعض وايضا لا يخفى في الموضعين بقوله من وضع اه والصواب ان يقال مؤلف من
ملازمة ووضع اذ الشيء لا يكون مؤلفا من شيء واحد انتهى اقول فيه بحث من وجهين الاول ان قوله والصواب
ان يقال مؤلف من ملازمة ووضع ليس بصواب بل خبط فاحش لان التأليف انما يكون من اللفظ لا من الملازمة
الثاني ان قوله اذ الشيء لا يكون مؤلفا من شيء واحد كلمة هو قائلها كذا وجدت بخط اخي زاده للمولى [illegible]
رحمه الله عليه رحمة واسعة

قال صاحب الكشاف في قوله تعالى في سورة التوبة لقد نصركم الله في مواطن كثيرة الاية فان قلت
كيف عطف الزمان على المكان وهو يوم حنين على المواطن قلت معناه وموطن يوم حنين او في ايام
مواطن كثيرة ويوم حنين ويجوز ان يراد بالموطن الوقت كمقتل الحسين على ان الواجب ان يكون يوم حنين
منصوبا بفعل مضمر لا بهذا الظاهر وموجب ذلك ان قوله اذ اعجبتكم بدل من يوم حنين فلو جعلت ناصبه هذا
الظاهر لم يصح لان كثرتهم لم تعجبهم في جميع تلك المواطن ولم يكونوا كثيرا في جميعها فبقي ان يكون ناصبه فعلا خاصا.

الا اذا نصبت اذ باضمار اذكر هذا كلامه قوله كيف عطف الزمان على المكان يعني ان الفعل يقتضي الفاعل
والمفعول والمصدر والزمان والمكان وغيرها فيها من غير ان يعطف بعضها على بعض مثلا لا يصح عطف المصدر
على المفعول به ولا عطف المفعول على المصدر فكيف عطف الزمان هنا وهو يوم حنين على المكان وهو
مواطن مع انهما معمولا فعل واحد وهو نصركم الملفوظ ه اجاب اولا بان هذا ليس عطف الزمان على المكان
بل هو اما عطف المكان على المكان بحذف المضاف من المعطوف اي وموطن يوم حنين ه او عطف الزمان
على الزمان بحذف المضاف من المعطوف عليه اي نصركم الله في ايام مواطن كثيرة او ازمانه ه او يراد بالمواطن
الوقت وعلى التقادير هو من عطف الخاص على العام كقوله تعالى وملئكته ورسله وجبريل ه وثانيا بان يوم حنين
ليس معطوفا على مواطن بل على نصركم بتقدير الفعل اي ونصركم يوم حنين ه ولا يجوز ان يكون معطوفا عليه
لمانع اخر غير ما ذكر وهو انه لو كان معطوفا عليه على تقدير جواز عطف الزمان على المكان او على تقدير حذف
المضاف ليكون من عطف المكان على المكان او الزمان على الزمان لزم ان يكون العامل فيه نصر المقيد بالمواطن
وذلك يوجب ان يكون النصر الواقع في المواطن الكثيرة واقعا يوم حنين ه وحينئذ يقع قوله اذ اعجبتكم كثرتكم
بدلا من يوم حنين وجب ان يكون النصر الواقع في المواطن الكثيرة واقعا زمان الاعجاب وان يكون اعجاب كثرتهم
في جميع المواطن وكلاهما منتف لان كثرتهم لم تعجبهم في جميع المواطن ولم يكونوا كثيرا في جميعها فلزم ان يكون منصوبا
بالفعل خاص به وهو نصركم اخر يكون اذ اعجبتكم بدلا منه بل منصوبا باذكر المقدر قال ونحن نقول
لو تم هذا البيان لم يحتج الى بدل اذ اعجبتكم ولا الى المقدمات المترتبة عليه بل يكفي ان يقال لو كان يوم
حنين عطفا على مواطن يلزم ان يكون ظرفا للنصرة الواقعة في جميع المواطن لكن النصرة يوم حنين لم تقع
في جميع المواطن او نقول نعم يلزم ان لا يجوز عطف المفرد على المفرد اصلا لانه لو قلت جاءني زيد وعمرو وعطفت
عمرا على زيد كان المجيء قائما بعمرو وكما هو قائم بزيد ويكون المجيء القائم بزيد قائما بعمرو وهو محال قلت
لا شبهة في ان الضرب الواقع يوم الجمعة في قولنا ضرب زيد عمرا في السوق يوم الجمعة هو الضرب الواقع
من زيد على عمرو في السوق واذا قيل ضرب زيد وعمرو ليس الضرب الواقع من عمرو وهو الضرب الواقع من زيد
والاصل ان الفعل حين اعمل في معمول ثم في اخر من خلاف جنسه فهو انما يعمل في الثاني مقيدا بالاول واذا اعمل
في اخر من جنس الاول فهو انما يعمل غير مقيد بالاول وظرف الزمان والمكان جنسان مختلفان بخلاف الفاعل وما
عطف عليه لان الفاعلية تشملهما ه فظهر ان ما الزم الشارح على المصنف من عدم جواز عطف المفرد على المفرد
غير لازم وقوله الا اذا نصبت استثناء من قوله على ان الواجب كذا
بهلوان الكشف تم تماما

قوله انما يعمل في الثاني مقيدا
بالاول عليه منع ظاهر لتوقفه
على توقف عمله في المعطوف
على اعتباره مقيدا بالمعطوف
عليه وما المانع من عمله فيهما
بما فيه من الحدث المطلق
تمت الكتب
العدي

ونم فواد

سادس عشر

في تحقيق ما ذكر الزمخشري في قوله تعالى في براءة لقد نصركم الله في مواطن الاية اقول الناظرون في كلامه
ه الباحثون عن مقصده ومرامه ه ابرزوا في تنقيح كلامه رسائل ه وعنوا التوضيح مقدماته مسائل
هي لتلويح خفياته وسائل للمجيب السائل ه وعدوها من المعضلات الكشاف فلم يذكروا ما هو شاف
عن داء الاشكال ولم يأتوا بما هو المعتمد في الاشكال فتحقيق الكلام وترتيبه الى تحصيله ويوم حنين
ان جعل عطفا على مواطن قالوا فالواو قائم مقام حرف الجر وهي في فكانه قال لقد نصركم الله في مواطن كثيرة
في يوم حنين وهذا المعنى باطل لانه تباين مكان النصرة وزمانها ولا شك ان ليس زمان النصرة في
المواطن الكثيرة يوم حنين سواء جعلت اذ اعجبتكم بدلا او لا واما اذا عطفت ويوم حنين على محل في
مواطن كما هو الظاهر فحرف العطف قائم مقام نصركم العامل في في مواطن فكانه قال لقد نصركم الله في مواطن كثيرة
ونصركم يوم حنين خصوصا وحينئذ جاز ان يكون اذ اعجبتكم بدلا من يوم وهذا كما تقول اتيتك مرارا في مصر
وليلة العيد مرة اذا فاض الناس من عرفه هذا هو الصدق والحق الذي لا غطاء على وجهه المنير فلا تخش
من قعقعة سلاح الزمخشري فانها جعجعة
من غير طحن ولكل جواد كبوة والحمد لله
رب العالمين
م

سابع عشر

لمولانا مصلح الدين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال العلامة
البيضاوي في سورة البقرة عند قوله تعالى الذين ياكلون الربوا وانما كتب بالواو كالصلوة للتفخيم على لغة
من يفخم وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع قال العصام فصار اللفظ به على طبق المعنى في كون كل منهما مشتملا
على زيادة غير مستحقة فاخذ اللفظ الزائد بمشابهة كما اخذ المعنى الزائد بمشابهة البيع ونحن نقول
الكتابة بالواو والالف لان للفظ نصيبا بهما وانما لم يكتب الصلوة والزكوة بهما لئلا يكون في مظنة الالتباس
بالجمع اقول قوله فاخذ اللفظ اي لفظ الربوا برفع لفظ على انه فاعل اخذ والزايد اي الحرف الزايد وهو الالف
بالنصب مفعول وقوله بمشابهة اي بسبب اللفظ الذي يشابهه وهو واو الجمع حيث زيد فيه الالف كما اخذ المعنى اي معنى
لفظ الربوا بمشابهة البيع اي بمشابهة معنى لفظ الربوا البيع اي معنى لفظ البيع لاشتمالهما اي المعنيين على معاوضة
المال بالمال بالرضى وان كان احد العوضين ازيد و الزايد بالنصب وهو الفضل فقوله بمشابهة البيع مصدر مضاف الى
مفعوله وقد حذف فاعله قوله الكتابة بالواو والالف اي منهما لانه ينطق به بين الواو والالف فله حظ بحسب

تاشير في الخط الى كل من التصيبين وكون الباء بمعنى من ثابت ومنه عينا يشرب بها عباد الله مما يرد
عليه ان هذه العلة موجودة في لفظ الصلوة والزكوة ولم يكتب الالف في واحد منهما بقوله بل الله اه والله
تعالى اعلم **ولد رحمه الله** الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى **وبعد** فقد قال الله تعالى في سورة
الحجر قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الاية قال الامام البيضاوي يعني قوم لوط الا ال لوط ان كان
مستثنى من قوم كان منقطعا اذ القوم مقيد بالاجرام وان كان استثناء من الضمير في مجرمين كان
متصلا والقوم والارسال شاملين للمجرمين وال لوط المؤمنين وكان المعنى انا ارسلنا الى قوم
اجرم كلهم الا ال لوط منهم لنهلك المجرمين وننجي ال لوط ويدل عليه قوله انا لمنجوهم اجمعين اي
مما نعذب به القوم وهو استيناف اذا اتصل الاستثناء ومتصل بال لوط جار مجرى خبر لكن اذا
انقطع وعلى هذا جاز ان يكون قوله الا امرأته استثناء من ال لوط او من ضميرهم وعلى الاول
لا يكون الا من ضميرهم لاختلاف الحكمين اللهم الا ان يجعل انا لمنجوهم اعتراضا انتهى **اقول** **قوله** والقوم والارسال
شاملين اي على تقدير الاتصال لكونه من ضمير مجرمين **قوله** لنهلك شرح يكون الارسال محمولا على المتبادر لا بمعنى
الاهلاك كان في وجه الانقطاع **قوله** مجرى خبر لكن هذا على مذهب البصريين من النحاة فان الا في المنقطع
هي الناصبة بنفسها نصب لكن لكونها بمعناه وخبرها في الاغلب محذوف فاذا قلت جاء القوم الا حمارا كان
التقدير لكن حمارا لم يجئ وقد يظهر نحو قوله تعالى الا قوم يونس لما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي فلا يكون
ما بعد الا جملة **قوله** وعلى هذا اي على تقدير الاتصال حال الانقطاع **قوله** من ال لوط اي بملاحظة الحكم
عليهم بالانجاء وعدم الاهلاك فيكون امرأته محكوما عليها بالاهلاك على انه استثناء من استثناء
وهذا الوجه منعه صاحب الكشف قوله على الاول اي الاستيناف حين الاتصال **قوله** لا يكون الا من ضميرهم يعني
لا يكون استثناء من ال لوط وعلله باختلاف الحكمين وذلك لان المحكوم به لال لوط عدم الاجرام
والمحكوم به في الجملة الاستينافية انجاهم مع تعين كونه استثناء مما يليه وهو ضميرهم لان المراد
افادة الحكم عليها بالاهلاك لا مجرد الاجرام والحاصل ان كونه استثناء من ال لوط المحكوم لهم بعدم
الاجرام يفيد بواسطة الاستثناء الحكم عليها بالاجرام ويكون الحكم عليها بالاهلاك مسكوتا عنه
مع انه هو المقصود بالافادة فالمراد باختلاف الحكمين على تقدير الاستثناء من ال لوط ان يكون الحكم
المفاد بطريق الاستثناء غير الحكم المراد هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام **ط** والقوم في بيان كلام
المص كلمات او فيها فاضل الروم ثم ما ذكره من الحصر مبني على عدم جواز تخلل جملة مقتطعة بين المستثنى
والمستثنى منه ثم استدل له بكلام الرضي وانت خبير بما بين هذا البناء وقول المص لاختلاف الحكمين

من البو

وقال المولى حسن چلبي معترضا والاولى ان يقول المراد لزوم الفصل بين الاستثناء بين لكونه تخلل
الشيء بين العصا ولحائها ثم وجه كلام المص بان المراد انه لما اختلف الحكمان جذب الشيء الاستثناء الى نفسه
كيلا يلزم الفصل بالجملة الاستينافية بخلاف الاعتراضية فان فيها سعة انتهى وامره ظاهر **وهذا**
واما من فسر اختلاف الحكمين الواقع في كلام المص بما فسره به صاحب الكشف من ان ال لوط متعلق بارسلنا
او بمجرمين والا امرأته يتعلق بمنجوهم كالمحقق التفتازاني والامام السيوطي والقاضي زكريا الانصاري
فقد سها سهوا فاحشا فان هذا التفسير انما يليق بصاحب الكشف حيث منع الاستثناء من الاستثناء
مطلقا سواء كان في صورة الاتصال او في صورة الانقطاع بخلاف المص فانه جوزه في صورة الانقطاع
فكيف يبتنى على اختلاف الحكمين في كلا الصورتين المقتضي لامتناع الاستثناء من الاستثناء مطلقا
والله تعالى اعلم

قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فان القاتل اذا اقتص منه في الدنيا
لم يؤاخذ به في الاخرة انتهى **اقول** هذا مخالف لما في الهداية وشروحها في باب المرتدين من الهداية
ان الاصل تاخير الاجزية الى دار الاخرة اذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر عاجل وهو
الحراب انتهى **وقال ابن الهمام** الاصل في الاجزية ان تتاخر الى دار الجزاء وهي الدار الاخرة فانها الموضوعة
للاجزية على الاعمال الموضوعة هذه الدار لها فهذه دار العمل وتلك دار الجزاء وكل جزاء شرع في هذه الدار
ما هو الا لمصالح تعود الينا في هذه الدار كالقصاص وحد القذف والشرب والزنا والسرقة شرعت
لحفظ النفوس والانساب والاموال **وقال الزيلعي** في كتاب الحدود الحد شرع لمصلحة تعود الى كافة الناس والطهارة
من الذنب ليست حكما اصليا لاقامة الحد لانها تحصل بالتوبة لا باقامته الا ترى الى قوله تعالى في قطاع الطريق
ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا وعد المغفرة للتائب فهذا ينادي لمن حد
على الكافر والطهرة له انتهى **والبه يشير صاحب المثنوي** في اخر المجلد الرابع بقوله ٥ خون نخسپد
بعد مرگت در قصاص ٥ تو مگو که مردم و یابم خلاص ٥ ٥ ٥ این جزا تسکین جنگ و فتنه است ٥
این جزا تسکین جنگ و فتنه است ٥ اصل آن پاداش آن در محشر است ٥ وكلام الفتوحات في الباب الثاني والثمانين يوافق كلام المفسر
حيث قال بعد كلام طويل هذا كله على جعل الشارع اياه كالحدود الدنيا دينه ولهذا سميت كفارات لانها تستر العاقبة
من عذاب الاخرة ولهذا قلنا في قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اه ان المراد بهم الكفار لا الموحدون
لانه تعالى لم يجعل تلك العقوبات كفارة كما جعل الحدود في حق الموحدين انتهى ٥ قال الامام الواحدي في تفسيره

وليس في الآخرة عذاب عظيم في حق الكفار الذين نزلت الآية فيهم ثم جرى حكم هذه الآية فيهم
ثم جرى حكم هذه الآية على المحاربين من المؤمنين فأقيم عليهم حد قطع الطريق على التفصيل المذكور وبقي
العذاب العظيم
في الآخرة للكافرين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين الى فرعون الآية جوز القاضي أن يكون المراد بالآيات التوراة ورجح الناظرون على أنه غير صحيح لما علم أن التوراة نزلت بعد هلاك فرعون وقد صرح به القاضي في سورة المؤمنين في تفسير قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون حيث قال لا يجوز إرجاع الضمير الى فرعون وملائه لنزول التوراة بعد هلاكهم يمكن تصحيحه أما أولا فبما مر من جواز إرجاع الضمير وتعلق الجار ونحوه الى المطلق المذكور في ضمن المقيد فعوده الى فرعون يجوز أن يتعلق بالإرسال المطلق لا المقيد بكونه بالتوراة وأما ثانيا فلأن موسى عليه السلام كان رسولا الى الفراعنة ثم رسل الى بني إسرائيل أيضا فيجب أن يحمل ملأ فرعون على بعثهم فيجوز أن يحمل الكلام على التوزيع على معنى أرسلناه الى فرعون بسلطان مبين والى الملائه بالتوراة فيكون لفا ونشرا غير مرتب وهذا السؤال أورده الحافظ الناشكندي على مخدوم الملك فأجاب بأن قوله تعالى بآياتنا حال مقدرة أي مقترنين بآياتنا ونصرته بالآيات والسلطان المبين الى فرعون وملائه فلا يقدح فيه ظهور بعضها بعد هلاك فرعون كالتوراة ونفي الملازمة لجم وبأنه قيل أن إعطاء التوراة مجموعا مرتبا مكتوبا في الألواح بعد غرق فرعون وأوحي بها الى موسى في حيوة فرعون وكان يأمر بها قومه ويبلغها الى فرعون وملائه ويؤيده ما قيل إن بعض الألواح كان منزلا قبل نزول التوراة بتمامها وكانت تلك الألواح من خشب والألواح التي كانت فيها التورية بتمامها كانت من زبرجد أو زمرد أو ياقوت أحمر أو صخرة صماء

من المجموعة [illegible] سره

قوله تعالى

وكان عرشه على الماء قال الحافظ في شرحه على البخاري ظاهره أنه كذلك حين التحدث بذلك وظاهر الحديث الذي قبله أن العرش كان على الماء قبل خلق السموات والأرض ويجمع

بأنه لم يزل على الماء وليس المراد بالماء ماء البحر بل هو ماء تحت العرش كما شاء الله تعالى وقد جاء بيانه ذكره في حديث ذكرته في أول الباب انتهى وفي النهاية السنية أنه لما خلق الله تعالى السموات والأرض قسم الماء الذي كان عليه العرش قسمين فجعل نصفه تحت العرش وهو البحر المسجور فلا تقطر منه قطرة حتى ينفخ في الصور فينزل منه مثل الطل فتنبت منه الأجسام وجعل النصف الآخر تحت الأرض السفلى وذكر أيضا أن البحر الأعلى فوق السموات وتحت العرش قال المولى أبو السعود رحمه الله في تفسير الآية المزبورة ليس تحته شيء غيره سواء كان بينهما فرجة أو كان موضوعا على متنه كما ورد في الأثر فلا دلالة فيه على إمكان الخلاء اه وقال بعض فضلاء ديار بكر قد تقرر في علم الأبعاد والأجرام أن نسبة مجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الأعظم الذي هو المراد بالعرش قدر محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على كرة الماء فإن ذلك إنما يكون إذا كان عظم كرة الماء بحيث يملأ جوف العرش مماسا محدبه بمقعره والأمر بكونه موضوعا على متنه الذي هو عبارة عن السطح المحدب بل إما أن لا يتماسا أو يتماسا بنقطة على ما يشهد به التخيل الصحيح وكيف يتصور كونه عاليا وهو الآن لم يملأ إلا السموات السبع والكرسي والعناصر بجملتها انتهى ورد بأنه ظن أن الماء في قوله تعالى وكان عرشه على الماء هو الماء العنصري وغلط فإن الماء العنصري الذي ليس له قدر محسوس بالنسبة الى العرش إنما خلق بعد خلق الأرض فكيف يتصور أن يكون العرش الذي خلق قبل خلق السموات والأرض عليه فضلا عن أن يكون موضوعا على متنه أو غير موضوع عليه من غير حائل بينهما وإنما هو الماء الطبيعي النوري العمائي الذي تكون منه العرش فإن قيل مراده الماء الذي تحت الأرض السفلى لا الماء الذي خلق في الأرض قلنا كلامنا مبني على قول ليس بمجموع كرات العناصر اه فإن قيل المراد من الماء الماء الذي قسمه الله تعالى قسمين بعد خلق السموات والأرض فجعل نصفه تحت العرش والنصف الآخر تحت الأرض السفلى قلنا هذا الوجه مسلم

من مجموعة المولى سر الدين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين **في اواخر سورة الانعام**

قال القاضي البيضاوي والمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها اقول يعني كما ان المعتبر تعميم الحكم الذي هو عدم النفع للايمان الحادث في ذلك اليوم والايمان المتقدم الخالي عن العمل كذلك المعتبر تخصيص هذا الحكم بالايمان الحادث في ذلك اليوم اي عدم النفع في ذلك ولما كان الحكم بعدم النفع مخصوصا بالايمان الحادث في ذلك اليوم وكان الايمان الحادث في ذلك اليوم مخصوصا به من حيث حدوثه فيه وعدم نفعه عند ذلك اليوم جعل بهذه العلاقة الحكم المذكور مخصوصا بذلك اليوم اما لكون الايمان حادثا فلا ينبغي قبل توصيف النفس بقوله تعالى عز وعلا لم تكن امنت من قبل وبعد الوصف يحتاج بكون المراد بالايمان الذي حكم عليه بعدم النفع هو الايمان الحادث ولكن لا يظهر اختصاص الحكم المذكور بالايمان الحادث الا بقوله تعالى او كسبت في ايمانها خيرا لم تكن امنت من قبل وفي عطف او كسبت على امنت ايضا وبعد ذلك عن المعتبر بتقدير لم تكن ونحو كلمة او على المعنى المجازي بما عز التكرار في الظاهر وتحقيقا لمذهبه في التحقيق فيكون المعنى لم تكن امنت من قبل او لم تكن كسبت فيدخل لو على النفي فيفيد العموم فيحصل مراده وهو عدم نفع الايمان المجرد كالايمان الحادث والمعتبر بتقدير لم تكن ولا يخرج كلمة او عن معناها الحقيقي بل يبقيها على حالها فيحصل الكلام المستفاد من لم تكن في لم تكن امنت من قبل عطف او كسبت ايضا فيدخل النفي على العطف فيفيد عموم النفي وتحول العدم من لكن لا ينفع الايمان للنفس نفسا التي لم يقدم الايمان ولا كسبت الخير فيه فيجوز نفع الايمان المجرد ولما لم يتم المراد بهذا القدر من الكلام اعني قوله والمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك بل لا بد من بيان حال الترديد وكيفية استعمال كلمة او لينكشف الحال ويتضح المقال قال وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين وفسر معناه بقوله على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها اذ قد عرفت ان عموم النفي لا يظهر الا من قوله تعالى او كسبت وعند ظهوره يظهر اختصاص الحكم المذكور بالايمان الحادث في ذلك اليوم فعوله والمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم الى قوله والعطف جوابي لا جوابين مستقلان كما فهمه بعض الافاضل من ظاهره وما وجد في بعض النسخ من وقوع كلمة او بدل الواو غير صحيح والمراد من قوله لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها لا ينفع الايمان نفسا لم تات باحد منهما كما في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا تطع احدا منهما لان كلمة او لاحد الامرين من غير تعيين فاذا استعملت في النفي يكون النفي احد الامرين من غير تعيين ونفي احد الامرين من غير تعيين يستلزم نفي المجموع لان نفي الواحد المبهم لا يتصور الا بنفي المجموع فعدم نفع الايمان انما يكون بمجموع كنفيين نفي تقدم الايمان ونفي تقدم العمل الصالح فيجوز ان يكون الايمان نافعا بمجرد تقدمه وان لم يتقدم العمل الصالح وكما في جاءني زيد او عمرو اي نفي النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه وفي مثل هذا الصور تصور اولا

ثبوت

ثبوت احدهما ثم يرفع فيكون نفيا لثبوت احدهما ولا يكون ذلك الا بعدم ثبوتهما ففي النظم الشريف ايضا يتصور اولا اتيان النفس باحدهما اعني الايمان المتقدم والعمل المشروط بالايمان ثم يرفع فيكون نفيا لاتيان النفس باحدهما ولا يكون ذلك الا بعدم اتيان النفس بهما جميعا فعموم النفي لا يتضح الا بان يتصور صورة الاثبات اولا ثم يتسلط النفي عليه ولا يخفى ان المفهوم من قوله خلت عنهما ان النفس لو لم تكن النفس خالية عن كل واحد منهما قبل ذلك اليوم بل كانت متصفة ببعض منهما سواء كان اي بعض منهما اي الايمان المجرد المتقدم والعمل المشروط بالايمان او بعضا مخصوصا منهما اعني الايمان المجرد المتقدم نفعها ونجاها في الخلود ولتوضيح صورة النفي والاشارة الى فائدة انه لو وجد احد منهما نفعها صور هذا الفاضل المحقق اولا في صورة الاثبات فقال وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين ثم فسره بقوله على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها قال الشارح النحرير في شرح الكشاف في وجه اختيار الحمل على نفي العموم وترك عموم النفي والحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر بالواو ثم تسلط عليه النفي مثل لم تكن او عملت لا اذا عطف باو ونفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن امنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فقد بالغ هذا الفاضل في رد الوجه الذي اختاره القاضي البيضاوي حتى حكم بامتناعه وليس فيه توهم التكرار كما لا يخفى على ذوي الانصاف لان الحكم واحد في الايمان والعمل الصالح نفيا مخصوصا مترتبا عليه كدخول الجنة والانجاء عن العذاب الابدي في الايمان المجرد وحصول الثواب ورفع الدرجات في العمل الصالح فيجب حمل النظم الشريف على عموم النفي حتى يحصل المبالغة المطلوبة في الكلام من مقام الوعيد مع ان مختار صاحب الكشاف تعسفات لان فيه مع مخالفة النصوص الظاهرة الدالة على نفع الايمان المجرد المتقدم تقدير لم يكن واخراج كلمة او عن معناها الظاهر وجعله للمعنى المجازي من غير قرينة تعينه لان لزوم التكرار في الوجه الذي تركه لا يكون قرينة معينة لما اختاره وانما يكون قرينة لو لم يكن فيه وجه من غيره مع ان فيه وجوه اخر كاللف والنشر والعطف على لم تكن وغيرهما على ان توهم التكرار توجه على توجيه الامام الرازي ايضا حيث ان اشتراط الساعة اذا ظهرت ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان نفسا ايمانها ما امنت من قبل وما كسبت في ايمانها خيرا قبل ذلك بل على كلام ابن الحاجب ايضا لانه قال ان المعنى لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها وهو العمل الصالح لم تكن امنت من قبل ولم تعمل العمل الصالح وغيرهما لكنهم لا يكترثون لمثل هذا عند ظهور المراد قوله والعطف على لم تكن بمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي احدثته وان كسبت فيه خيرا اقول فان قيل هل يستعمل كلمة او في مقام ان حتى يكون المعنى وان كسبت فيه خيرا قلنا لا ولكن على تقدير العطف يراد او كسبت بمعونة المقام على محذوف ثبت وجوده بطريق الاولوية وهو لم تكسب فيكون المعنى لا ينفع نفسا ايمانها الحادث في ذلك اليوم لم تكسب او كسبت في ذلك الايمان خيرا فانه قيل

ان يلزم حمل الايمان على الحادث في ذلك اليوم بعد عطف قوله او كسبت على لم يكن وفي العطف لا توهم انه يوضع
المعطوف مقام المعطوف عليه وما لم يلاحظ توصيف النفي بقوله تعالى لم تكن لا ينبغي لونه الايمان حادثا فلنا
بعد العطف ملاحظة التقييد بقوله تعالى لم تكن باقية على حاله ما مر او وجه سالم عن رائحة التكرار في هذين
الوجهين اشارة الى نفع الايمان بمجرد المتقدم لان الوجه الاول يشير الى انه لم تكن خالية عنهما بل كانت
متصفة ببعض منهما لنفعها ويفهم من الوجه الثاني ان لو لم يكن الايمان حادثا بل كان متقدما لنفعها
مطلقا سواء كان مجردا او مقرونا بالعمل واسلم الطرق ما ذهب اليه استاذنا ومولانا الفاضل المولى
احمد بن سليمان الشهير بابن كمال باشا افادوا جاد حيث قال في تفسير هذه الاية اريد بالايمان المعرفة
يرشدك الى هذا قراءة لا تنفع بالتاء وبكسب الخير الاذعان ونحن معاشر اهل السنة والجماعة نقول
بما هو موجب النص من ان الايمان النافع مجموع الامرين فلا حجة للمخالف لان مبناها حمل الايمان على المعنى
الاصطلاحي المخترع بعد نزول القران وتخصيص الخير بما يكون بالجوارح وكل منهما خلاف الاصل والظاهر
ولو سلم فنقول الايمان النافع لا بد فيه من امرين الاعتقاد بالقلب والاقرار باللسان وقد عبر عن الاول بقوله
امنت وعن الثاني بقوله او كسبت فالكسبي يكون بالالات البدنية ومنها اللسان ومنطوق الاية على وفق
مذهبنا قال مولانا خسرو وقال الشارح النحرير في شرح الكشاف وجه التمسك بالاية على ان وجود الايمان
بدون ان يكون فيه الخير لا ينفع ظاهر من كلامه ولا اعتراض بان او لاحد الامرين وفي سياق ... النفي
يفيد العموم كالنكرة على ما ذكره في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فعدم النفع يكون للنفس التي
لم يكن فيها الايمان ولا الكسب للخير مدفوع بان هذا لا يستقيم ههنا لانه اذا انتفى الايمان انتفى كسب
الخير في الايمان بالضرورة فيلغو ذكره لغوا في الكلام فوجب ان يحمل او ههنا على المعنى الذي ذكره المص
وهو التسوية بين النفس التي لم تؤمن قبل ذلك اليوم والتي امنت ولم تكسب خيرا والحاصل
ان العموم انما يلزم اذا اعطف احد الامرين على الاخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن امنت او عملت لا
اذا عطف باو نفي امر على امر كما تقول لم تكن امنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين
الثاني بخلاف انما يجري في نفي العطف لا في عطف النفي انتهى وقوله او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر
واما في التحقيق فكسبت خبر لم يكن المحذوف على معنى لم يكن امنت او لم يكن كسبت وقال ايضا في التلويح
اعلم انه اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا
اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاع احد الامرين النفيين فح يفيد عدم الشمول
كما ذكره جار الله العلامة رحمه الله في تفسير قوله تعالى يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا الاية يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت
اذا امنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي امنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد

الايمان

الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي يعني انه لا ينفع الايمان نفسا من النفس التي لم تقدم
الايمان ولا الكسب للخير في الايمان لانه اذا انتفى الايمان كان كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على
نفي العموم اي النفس التي لم يجمع بين الايمان والعمل الصالح يقول الفقير بيانه الشارح مراد صاحب الكشاف
في التلويح مخالف لبيان مراده في شرح الكشاف وذلك لان المفهوم من التلويح ان صاحب الكشاف
جعل الاية من قبيل ما دخل فيه النفي على العطف وبشهادة السياق والسباق وصرح في شرح الكشاف
بانها من قبيل ما دخل فيه العطف على النفي فبينهما تناف ظاهر لا يقال ما ذكره في التلويح مبني على الظا
وما ذكره في شرح الكشاف مبني على التحقيق فلا مخالفة لانا نقول ذلك تكلف بارد لا يعثر عليه
الا عنود مارد وذلك لان المقصود بكل من التوجيهين بيان مقصد صاحب الكشاف بالعبارة
الواحدة ولا يعقل من له ادنى مسكة ان صاحب الكشاف قصد بالعبارة الواحدة بناء على
الظاهر نفي العطف وقصد بها بعينها بناء على التحقيق عطف النفي نعم لو كان صاحب الكشاف
قال في موضع ان الاية من قبيل ما دخل فيه النفي على العطف وفي موضع اخر انها من قبيل ما دخل فيه
العطف على النفي لكان يصح ان يقال ان الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق واما في
توجيهي المقصود بكلام واحد فلا على ان كلا من التوجيهين يشتمل على لفظ الوجوب وكيف
يصح حملها على ما يتوهم اقول ليت شعري من اين عبارة الشارح النحرير فهم دخول النفي على
العطف حتى حكم بالتنافي بين كلاميه مع ان كلامه في التلويح في بيان مراد صاحب الكشاف صريح
وناطق بان العطف داخل على النفي دون العكس على انه لا سبيل لصاحب الكشاف الى جعل النفي داخلا
على العطف لان ذلك يقتضي عموم النفي فيكون العامل لم يكن الملفوظ ويكون المعنى لم تكن امنت او كسبت
وهو خلاف مراد صاحب الكشاف واذا لم يكن له ارادة عموم النفي فاذا الشارح النحرير باي طريق يحمل
كلامه على ذلك فقوله فبينهما تناف ظاهر ليس بظاهر بل خلافه ظاهر وما بناه على ذلك من السؤال
والجواب حشو مهمل وزائد صرف وكذلك ثم في كل من كلامه شرح الكشاف والتلويح بحث اما الاول
فبوجهين الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على امنت لا وجه لان يقال
في توجيهه فقوله كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم يكن المحذوف
فانه تشويه لكلامه لا توجيه لمن له اقول المفهوم من كلام الشارح النحرير عطف كسبت
على امنت بناء على الظاهر و... على التحقيق يقتضي ان مثل هذا الكلام لا يستعمل الا في مقام التنافي
وليس الامر كذلك اذ لا يخفى ان كون الشيء معطوفا على الشيء في الظاهر لا ينافي كون ذلك الشيء جزءا
للشيء او فاذا جاز هذا في نفس الامر جاز ان يقال في شانه ذلك والامر في نفس الامر في هذا المقام
على ذلك المنوال لان الكلام لو اجري على ظاهره من غير تقدير لم يكن تسلط النفي على كسبت ايضا فيفيد

خفى ما

التفتازاني ح

عموم النفي فيلزم خلاف مطلوبه فلزمه المصير الى التوجيه المذكور فما ذكره الشارح النحرير تسوية لكلامه
لا تسوية كما لا يخفى قال مولانا خسرو والثاني هو ان عطف كسبت على امنت لا ينافي كون كسبت جزاء
لم يكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع
كونه جزاء لم يكن المحذوف معطوف على امنت اقول ان اراد بعدم المنافاة بينهما ان كون كسبت جزء
لم يكن المحذوف بناء على الظاهر كعطفه على امنت فذلك ليس بظاهر بل خلافه ظاهر لان معنى التحقيق
رجع النفي الى حقيقته فكسبت في الحقيقة على تفسير صاحب الكشاف جزء لم يكن المحذوف اذ لو لم يقدر
يتسلط النفي المذكور على كسبت ايضا فيفيد عموم النفي وان اراد ان عطف كسبت على امنت بناء على التحقيق
ككونه جزء لم يكن المحذوف فذلك ابعد فالضرورة داعية الى انه يصير تصوير الكلام على ما ذكره الفاضل النحرير
قال مولانا خسرو واما في الثاني فلان صاحب الكشاف لا يقول بان او في الاية في سياق النفي حتى
يستفيد نفي العموم من القرينة بل يقول ان او دخلت على النفي اذ التقدير او لم تكن كسبت فافادت ايقاع
احد النفيين فيستفيده من حاق اللفظ وذلك لانه قال قوله او كسبت في ايمانها خيرا عطف على
امنت فتوهم من ظاهره انه امنت عطف على كسبت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم
تكن حتى لم تكن امنت متوجه الى كسبت وليس كذلك بل مراده ان كسبت عطف على امنت في لم تكن المقدر
عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات ويؤيد ما ذكرناه ما نقلناه من شرح الكشاف اقول قال
الفاضل النحرير في التلويح واعلم ان كلمة او اذا استعملت في النفي وهو نفي احد الامرين فيفيد شمول
العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فحينئذ يفيد
عدم الشمول انتهى كلامه فكلمة او في النظم الشريف لما وقعت في سياق النفي في الظاهر فسياق
البيضاوي بر الكلام على ظاهره فافاد عموم النفي وشمول العدم واشار الى دفع مظنة التكرار باوجز
العبارة كما قررنا وجهها واما صاحب الكشاف فقد اخرج الكلام عن ظاهره وحمل كلمة او على المعنى الى
فادخل العطف على النفي وكان المعنى لم تكن امنت او لم تكن كسبت فافاد نفي العموم ولو لم تكن قرينة
التكرار قائمة على زعمه فمن اي شيء يستفيد نفي العموم وينفي عموم النفي فهذا المعنى مستفاد
من القرينة ومستند اليها ولا يحصل بمجرد جعل صاحب الكشاف او داخلة حتى يقال انه لا يقول
بان او في الاية في سياق النفي حتى يستفيد نفي العموم من القرينة اه قال مولانا خسرو رحمه
الله عطف المفردات اقول ليس هذا ابعد تقدير لم تكن من قبيل عطف المفردات على المفردات
بل من مقولة عطف الجملة على الجملة حيث تعطف جملة او لم تكن كسبت على جملة او لم تكن امنت
قال مولانا خسرو ونحن نذكر مع تعتبر الايمان المجرد عن العمل له ان يوجه الاية الكريمة بثلثة اوجه
بحيث يحصل لكل واحد منها جواب عن كلام صاحب الكشاف الاول له ان يسلم عطف كسبت على امنت

ولكن المعنى ما ذكره ايضا لكن يمنع دلالته على مطلوبه بان يخصص عدم نفع الايمان المجرد بذلك اليوم كما يدل
عليه تقديم الظرف الذي حقه التاخير فلا ينافي نفعه في الاخرة كما هو المتنازع فيه فلا يفيد مطلوبه
الذي هو عدم النفع فيها اقول الظاهر المفهوم من قوله ان له ان يسلم عطف كسبت على امنت ولكن المعنى
ما ذكره ايضا ومن قوله كما يدل عليه تقديم الظرف الذي حقه التاخير حمل الكلام على قصر الحكم على ذلك اليوم
وتسليم كلام صاحب الكشاف اي سلمنا عدم نفع الايمان المجرد كالايمان الحادث في ذلك اليوم ولكن
يجوز ان يكون عدم النفع مخصوصا بذلك اليوم وينفع في غير ذلك اليوم وهذا توجيه لا يرضى به احد
من اهل الحق لان المفهوم من سياق الاية الكريمة وسباقها انه يخص عدم نفع الايمان مؤبدا لا انه يكون
عدم نفعه في ذلك اليوم فقط وجواز نفعه بعد ذلك اليوم على ان ذلك اليوم متصل بيوم الاخر وتظهر حكمة انه
لان اكثر المفسرين قالوا في تفسير قوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك المراد من بعض الايات في ذلك
اليوم طلوع الشمس من مغربها بشهادة الاحاديث الناطقة بذلك فلا سبيل الى التفرقة بينهما ويلزم
ايضا جواز نفع الايمان الحادث في غير ذلك اليوم كالايمان المجرد لان ما لزم من تفسيره انه يكون
الايمان الحادث او المجرد سيين في عدم النفع في ذلك اليوم فاذا لزم من اختصاص الايمان المجرد
بذلك اليوم جواز نفعه بعد ذلك اليوم يلزم ايضا جواز نفع الايمان الحادث بعد ذلك اليوم
ولم يقل به احد وبعد مطالعة المقام وتبيين ما يحتمله الكلام وصلت الينا رسالة منسوبة الى
ذلك الفاضل المذكور فعند النظر اليها وجدته قد غير الايمان المجرد بالمتقدم واورد بدله الايمان
الحادث في ذلك اليوم واصاب وجعل كلام البيضاوي جوابين ولم يحمله على اجوبة ثلثة
كما فعل في رسالته الاخرى ولنا وجه حيث قال في موضع ينبغي ان يختبر الايمان المجرد عن العمل
ويجعله منجيا عن العذاب الابدي احد الامرين الاول تخصيص هذا الحكم بذلك الوقت وتسليم عطف
كسبت على امنت باعتبار عطفه على لم تكن بحمل الترديد على ما ذكر والثاني تخصيص هذا الحكم
ايضا بذلك الوقت لكن منع عطف كسبت على امنت باعتبار عطفه على لم تكن وقال في موضع
اخر ومعنى تخصيصه في ذلك اليوم انه لا ينفع الايمان الحادث في ذلك اليوم وكذا العمل الحادث
فيه غير نافع والمراد بالامرين الايمان والعمل الصالح في الايمان قبله ايضا الكم يجب اعتبار العمل
الصالح سابقا بان يقال النافع هو العمل الصالح في الايمان فان لم يوجد فالايمان ولا يجوز
ان يقال النافع هو الايمان فان لم يوجد فالعمل الصالح في الايمان لان الايمان اذا انتفى انتفى
العمل الصالح فيه بالضرورة انتهى كلامه كان هذا الفاضل قادر على ان يجعل العمل الصالح المؤخر
في الذكر والترتيب مقدما في الاعتبار والظاهر ان النظم الشريف لا يساعده وقد ذكرنا توجيه الكلام
بما لا مزيد عليه فتذكر ولا تكن من الغافلين والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب تمت الرسالة
المنسوبة الى الفاضل المعروف بقره جلبي قاضيا بادرنة

للمحشي الكبير الفاضل بمكة شرفها الله في آخر سورة الانعام

بارك

قال المولى المحقق والحبر المدقق فخر الائمة النقية الغراء وذخر الامة الحنفية البيضاء العارف
دقائق التفسير والتأويل رافع قناع الاستار عن جمال انوار التنزيل العلامة البيضاوي
اعلى الله درجته في دار الاسلام وافاض عليه سجال الغفران يوم القيمة بعد ما ذكر زبدة الكلام صاحب
الكشاف وهو ان قوله تعالى او كسبت في ايمانها خيرا على ما قرره صاحب الكشاف دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد
عن العمل لانه لو كان نافعا قبل ذلك اليوم لكان نافعا فيه ايضا واللازم منتف فالملزوم مثله
ثم انه رحمه الله اراد ان يجيب عن استدلال الخصم بوجوه ثلثة بحيث يكون كل منها جوابا عن
الاستدلال فاشار الى الوجه الاول والمعتبر يعني لمن يعتبر الايمان المجرد عن العمل ان يسلم عطف او كسبت — مبنيا صح
على امنت ولكن يمنع ما ذكره لكن لا يسلم دلالته على مطلوبه بان يقول بتخصيص هذا الحكم وهو عدم
نفع الايمان المجرد عن العمل بذلك اليوم بدلالة تقديم الظرف على عامله وهو لا ينفع الذي حقه التقديم
قال بعض الفضلاء ومعنى تخصيصه بذلك اليوم قصره على ذلك اليوم بحيث لا يتجاوز الى الاخر فلا ينافي
نفعه قبل ذلك اليوم وبعده ايضا وفيه نظر لما جاء في الحديث الصحيح ان التوبة لا تزال مقبولة
حتى يغلق بابها فاذا طلعت الشمس من مغربها اغلق وفي حديث اخر ان الله تعالى جعل بالمغرب بابا
عرضه مسيرة سبعين عاما للتوبة لا يغلق ما لم يطلع الشمس من قبله وذلك قوله تعالى يوم يأتي بعض
ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا والوجه الثاني ان يسلم
عطفه على امنت ولكن لا يسلم لزوم المعنى ما ذكره فان ذلك مبني على كون الترديد بين الايمان وعدم
كسب الخير بسبب العموم واشار الى ذلك الوجه بقوله وحمل الترديد الى اشتراط وجود النفع
في ذلك اليوم باحد الامرين اي بوجود الايمان السابق على ذلك اليوم او بوجود العمل الصالح
في ذلك العموم بان يقال النافع في ذلك اليوم هو العمل الصالح في الايمان وان لم يوجد ذلك العمل — الايمان م
فيه بالايمان وقوله على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما بيان لحمل الترديد على الاشتراط المذكور لان
وجود الشيء اذا اشترط بوجود احد الشيئين يكون عدمه بعدمهما فعلى هذا يكون كلمة او لعموم
النفي بان يعتبر دخول او اولا حتى يؤول المعنى الى احدهما مطلقا ثم يلاحظ ورود النفي عليهما فيتجها
معا فكان حاصل المعنى يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع ايمان نفس خلت عن كل من العمل الصالح والايمان
حتى لو لم يكن خالية عن كل واحد منهما بان اتت ببعض منهما فلا اقل من الايمان المجرد نفعها يوم ظهور الايات
هذا تحصيل لما ذكره الفاضل مع زيادة تأييد وتحسين من قبلنا لكن فيه بحث لان الايمان المجرد لما كان
مساويا في النفع للايمان المقيد بكسب الخير فيه لزم ان يكون الشيء مع غيره كالشيء لا مع غيره وذلك لا يجوز
والوجه الثالث ان لا يسلم عطفه على امنت بل يجعل صفة اخرى لقوله نفسا بان يقول العطف على لم يكن
وقوله بمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي احدثته وان كسبت فيه خيرا بيان لمعنى العطف على لم يكن يعني
لا ينفع ايمان حادث يوم يأتي بعض ايات ربك لنفس لم تؤمن قبل ذلك اليوم او كسبت في ايمانها

لحادث

لحادث خيرا ولما كان هذا المقام تنازع المحققين والمبطلين وكان حقا على العلامة
نصر المؤمنين ارتكب بهذه التوجيهات في هذا الباب لتمييز
القشر من اللباب وتعيين الشراب
من السراب والله اعلم
بالصواب واليه
المرجع
والمآب

في آخر سورة الانعام

بارك

قال صاحب انوار التنزيل وكاشف اسرار التأويل القاضي البيضاوي بعد ما صرح بان قوله تعالى او كسبت
في ايمانها خيرا عطف على امنت وان المعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها
غير كاسبة في ايمانها خيرا وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل الظاهر ان ما يرجع اليه الضمير هو لا ينفع
ما ذكر معناه من الاية الدالة بظاهرها على التسوية في عدم النفع بين النفس الكافرة اذا امنت في غير
وقت الايمان وبين النفس التي امنت في وقته ولم تكسب خيرا على ما هو المفهوم من سوق كلام صاحب
الكشاف ايضا وان طريق الاستدلال به عليه انه لو اعتبر لما سوى فمن زعم ان المرجع هو قوله او كسبت
في ايمانها خيرا وان الرجوع اليه مقتضى تقرير صاحب الكشاف وان طريق الاستدلال ان يقال الايمان
المجرد عن العمل لو كان نافعا قبل ذلك اليوم لكان نافعا فيه ايضا فقد سهى في مواضع عديدة ثم انه رحمه الله
اراد ان يذكر ما يجاب به عنه ارشادا وتقوية لمعتبري الايمان المجرد عن العمل على ما يشير اليه سوق كلامه
الاول فقال والمعتبر تخصيص الحكم يعني حكم التسوية او عدم الاعتبار بذلك اليوم نظرا الى تقدمه في الذكر
على عامله ولو بسط الكلام في شرح هذا المقام نقول ثم انه اراد ان يجيب عن استدلال الخصم بوجوه ثلثة — المراد بكرت زاده
بحيث يكون كل منها جوابا عن الاستدلال فاشار الى الوجه الاول والمعتبر يعني لمن يعتبر الايمان المجرد عن العمل
ان يسلم عطف او كسبت على امنت ولزوم المعنى ما ذكره لكن لا يسلم دلالته على مطلوبه بان يقول بتخصيص
هذا الحكم بذلك اليوم فقد ذهل عن دقيقة مهمة نبهنا اولا ونأتي بتحرير كلامه ثانيا وخبط في ربط
قول القاضي اولا بحيث اخرجه عن حيز الافادة ثالثا ونسي ما لا ينبغي ان ينسى من كون المقول جملة رابعا
ثم لا يخفى على اصحاب النقل انه يمكن ان يقرر الجواب المتعلق بالتخصيص بان يقال ان ما يدل عليه الاية المذكورة ان لا
يعتبر الايمان المجرد ولا ينفع لصاحبه في ذلك اليوم لا انه لا يعتبر مطلقا كما هو مدعاكم فيجوز ان يكون الحكم المذكور
بذلك اليوم وينفع قبله وبعده لا يقال ليس ذلك دليل وان تقرر عندنا ان ما ثبت بالنص اختصاص الحكم المذكور
بذلك اليوم ولا دلالة فيه على مدعاكم بل فيه دلالة بدليل الخطاب على وقوع النفع قبله وبعده فالاية حجة عليكم
لا لكم وهذا ان نظر الى تقديم الظرف فعن الاول مبني على جواز ان يكون التقديم لامر اخر والثاني مبني على
لزوم التخصيص ههنا جوابا ثم ناظر الى مجرد ذكر الظرف تقديره ان ما يدل عليه الاية عدم اعتبار الايمان المجرد

في ذلك اليوم ولا يلزم من عدم اعتباره فيه لكونه منصوصا عليه عدم اعتباره مطلقا الذي هو المدعى
ومن نقل عن بعض الفضلاء انه قال ومعنى تخصيصه بذلك اليوم قصره على ذلك اليوم بحيث لا يتجاوز الى الافق
فلا ينافي نفعه قبل ذلك اليوم وبعده ايضا ثم رد عليه بان قال وفيه نظر لما جاء في الحديث الصحيح ان
التوبة لا تزال مقبولة حتى يغلق بابها فاذا طلعت الشمس من مغربها اغلق وفي حديث اخر ان الله تعالى
جعل بالمغرب بابا وعرضه مسيرة سبعين عاما للتوبة لا يغلق ما لم تطلع الشمس من قبله وذلك
قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
فلم يدر ان مراد ذلك الفاضل تحقيق معنى التخصيص وتوضيح الجواب المذكور وسلك طريقة الاطناب
في اداء المرام والبعيد بمراحل عن المقام اما الاول فلدلالة الاسلوب المذكور على ورود النفي على المنقول
لا على المقام مع ان الامر ليس كذلك واما الثاني فلكفاية ان يقول الاحاديث الصحيح الدالة على انسداد
باب التوبة وعدم قبولها بعد طلوع الشمس تنافي جواز النفع بعد ذلك اليوم اذ لا خفاء في ان قوله
عم وذلك قوله تعالى يوم يأتي الآية مما لا مدخل له في افادة هذا المرام بل الظاهر انه لافادة ان الآية
المذكورة مصداق لحديثه المذكور واما الثالث فلانه لا مذهب في الغافل ان جواز النفع بعد ذلك
اليوم ليس بلازم ان يكون باعتبار قبول التوبة بعده حتى يلزم انتفاء الجواز المذكور بانسداد القبول
بل يجوز ان يكون لنفس ذلك المؤمن بعد ذلك اليوم مظهر بمحض التلطف الالهي بنفع بمجرد الايمان كما هي
والقول بعموم التوبة الايمان كما زعم القائل المذكور لا يحوي نفعا لظهور انه لو عم فانما يعم الايمان
الحادث بعد ذلك اليوم فغايته ما لزم عدم جواز ان يقبل الحادث من الايمان وليس هذا على اطلاقه
ايضا بل بشرط ان يبقى صاحبه مكلفا بالايمان قبله وكلامنا في جواز ان ينفع الايمان المجرد الموجود من
وادعاء عمومها اياه ايضا كما هو زعم ذلك القائل مكابرة لا يلتفت اليه اصلا اذا تقرر هذا ظهر ان الاعتراض
بالاحاديث المذكورة على هذا المقام فما يراده عليه من نقصان الفهم وكمال الاقدام نعم قد يمكن ان يقال الحديث
الاخير دل بظاهره على ان بعض المراد من بعض الآيات هو طلوع الشمس من مغربها فاوجه تفسير البيضاوي و
صاحب الكشاف اياه باشراط الساعة مطلقا ودفعه لا يخفى على من تأمل وحمل الترديد على اشتراط النفع اي
والمعتبر ان يجب ايضا بحمل الترديد المذكور على اشتراط النفع الايمان النفس في ذلك اليوم باحد الامرين اي
بايمانها من قبل او كسب الخير في ايمانها من قبل على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها هنا كلام هو ان
المتبادر من اشتراط الشيء باحد الشيئين ان يصح اعتبار كل منهما بدون الاخر وههنا لا يمكن اعتبار كسب الخير
في الايمان السابق بدون الايمان السابق وايضا اعتبار خلو النفس عن كسب الخير في الايمان بعد اعتبار
خلوها عن نفس الايمان مما لا حاجة اليه ولعل لفظة او للاشارة الى هذا التكلف مع انه يحمل الكلام على خلاف
ما سبق له الكلام ثم ان المفهوم من الاشتراط المذكور ليس تحقق النفع عند تحقق احد الامرين بل جواز
تحققه عنده لظهور ان تحقق الشرط لا يوجب المشروط ثم فان قيل كان المعنى يوم يأتي بعض
آيات ربك لا ينفع ايمان نفس خلت عن كل من العمل الصالح والايمان حتى لو لم يكن خالية عن كل واحد منهما

بان اتت

بان اتت بعض منها فلا اقل من الايمان المجرد نفعها فقد سهى عن الاصل المذكور ومن ان الثواب بلطف
من الله تعالى ولا يجب عليه شيء

تمت الرسالة بعون الله تعالى

للمرحوم يحيى چلبي المدرس
بمدرسة سراي پاشا

بارلدك
في اخر سورة الانعام

قوله كالمحتضر اذا صار الامر عيانا اعلم ان صاحب الكشاف حمل بعض الآيات ههنا على اشراط الساعة كما حملها
عليها قبله على ما يقتضيه اعادة المعرفة معرفة التعارض لعدم نفع ايمان المحتضر فالنص واقع في الاول دون الثاني
حيث خصه بما يلوح للمحتضر من مشاهدة مقامه فقال ثمول الحكم لعدم من شاهد الاشراط وغاية توجيه كلامه
انه اراد التعميم في الثاني لما يلوح للمحتضر لا التخصيص وانما اورده على طريق التمثيل رمزا الى التعميم وحسن
منه ان يقال اراد بقوله كالمحتضر التنظير والتشريك في الحكم لانه مستفاد من الآية تعميما او تخصيصا
بل هو ثابت بدليل اخر هذا ما سنح لي في هذا المقام ثم اعترض على ان يكون المراد ببعض الآيات اشراط الساعة
بان الايمان نافع بعد ظهور الكهف ونزول عيسى عليه السلام لدعوة الخلق الى الحق بعد خروج الدجال اقول
الحق انه يجب ان يكون المراد ببعض الآيات التي لا ينفع نفسا ايمانها بعد اتيانها طلوع الشمس من مغربها كما هو الموافق
لبعض الاحاديث الواردة في قبول التوبة وعدم قبولها فنقول مراد المص بقوله يعني اشراط الساعة تفسير الآيات
لا تفسير بعض الآيات او نقول المراد ببعض الآيات في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك طلوع الشمس من مغربها
لا مطلق الاشراط وقاعدة اعادة المعرفة معرفة تتخلف عند البعض قوله والمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا
غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا اقول فيكون الايمان في قوله تعالى لا ينفع نفسا
ايمانها اعم من الحادث في ذلك اليوم ومن الحاصل قبله وذلك لانه اذا انتفى التقديم يكون حادثا واذا انتفى الكسب
حاصلا فعدم نفع الايمان في ذلك اليوم لاحد الامرين فقط او لمنع الجمع فتأمل قوله وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان
المجرد عن العمل وهم المعتزلة اقول كيف يكون ذلك دليلا على مذهبهم وهو دخول الاعمال الموضوعة في الايمان مع انه جزء
في الآية الكريمة نكرة تعم في سياق النفي ونقيضه يتحقق في ضمن ثبوته بعمل واحد وليس هذا مذهبهم نعم يرد على هذا
على المص فتدبر قوله وللمعتزلة تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم اه جواب عن دليل الخصم بوجوه ثلاثة الاول ان الحكم بعدم
النفع مخصوص بذلك اليوم بالتخصيص الذكري لانه المنصوص عليه دون غيره لا بتحكم الفارق فانه مما يقتضيه بلاغة
النظم العربي ولما كان مخصصا بذلك اليوم فلا ينتفي نفعه قبل ذلك اليوم او بعده اقول لا يخفى ان هذا جواب جدلي
والا فلقائل ان يقول الايمان لما كان ما به النجاة لم يعتد بحصوله ولا بحصول ما يترتب عليه من الاعمال في وقت يئس الام

ومن ثم في ذلك اعادة المعرفة معرفة فكان الثاني غير الاول ومع زيادة شمول تشمل اخرة فيفيد الحكم اياه فتامل منه

فان كلمة قبل او كسبت بنفي صفة بعد ظرف له ذلك لا يتعلق بما تقدم من الظرف لكون الكلام سيما فتامل منه

عيانا كوقت نزول سلطان الموت ونزول بعض اشراط الساعة وذلك هو المراد بقوله تعالى يوم يأتي بعض
آيات ربك بلا ريب على وفق الاحاديث الصحيحة الواردة في باب قبول التوبة وعدم قبولها فلا ينفع للكافر الايمان
الموصوف بأحدى الصفتين نافعا قبل ذلك اليوم او بعده اصلا ويمكن ان يجاب عنه بان التخصيص بذلك اليوم
مخصوص بالايمان الموصوف بالصفة الثانية لانه محل الاشكال ومحز الاعضال وعدم نفعه في ذلك اليوم عدم
انجاء صاحبه عن دخوله في النار ولما بعد ذلك اليوم فينفعه بانجائه عن الخلود فالمراد بذلك اليوم اوايل الحال
هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الجواب وللبحث فيه بعد مجال ثم لا يخفى انه لو حذف من البين حديث
التخصيص بذلك اليوم وقيل في الجواب عن دليل الخصم يجوز ان يعتبر النفع المنفي بالنظر الى النفس الموصوفة
بالصفة الاولى عدم الخلود في النار وبالنظر الى النفس الموصوفة بالصفة الثانية عدم الدخول راسا
وذلك لا ينافي الخروج ولو بعد ان منه متطاولة فلا يثبت مدعى الخصم لكان احسن من ان يرتكب في هذا المقام
وتحقيق هذا يستدعي مجالا اوسع مجالا الوجه الثاني انه التزديد محمول على اشتراط النفع باحد الامرين يعني لم
لا ينفع نفسا غفلت عنهما ايمانها يعني ان او لاحد الامرين في سياق النفي يفيد العموم كالنكرة المنفية وذكر
بان يلاحظ عطف او كسبت على امنت ثم يسلط النفي عليه فيفيد عموم السلب بسبب العموم فانه مستفاد من اعتبار
دخول النفي على المعطوف عليه اولا ثم العطف على المنفي بشيء كما هو مبنى الوجه الاول في الجواب ولم يهتد من
الاعتبارين موكولا الى ما يناسب المقام فلم يلزم من الاية الكريمة عدم اعتبار الايمان المجرد فان قلت هذا
الاعتبار لا يستقيم ههنا لانه اذا انتفى الايمان انتفى كسب الخير في الايمان بالضرورة فيلزم ذكره لغوا
وايضا الاشتراط مطلقا باحد الامرين انما يحصل في الممكن تحقق كل منهما بدون الاخر وههنا لا يمكن
تحقق الكسب في الايمان بدونه وان امكن الايمان بدون الكسب قلت ذلك مندفع بان المعنى لا يكون المقصود الاشتراط
باحد الامرين فان الاشتراط باحد الامرين يتحقق احدهما فقط بدون الاخر بل ولو بفرض عدم امكان تحقق كل
منهما بدون الاخر وذلك لان التلازم بين شيئين لا يوجب لغو الاشتراط باحدهما فانا بالاخر
انما هو لا لانه بعد الاشتراط باحدهما قد يكون الاشتراط بالاخر بخصوصه مقصودا وان لم يتحقق بدونه
فان الشرط الشيء بالآخر نوع خصوصية وتعلق بينهما يستدعي ذلك التعلق سبق الثاني على الاخر اولو
ذاتيا بحيث يكون احدهما موقوفا والاخر موقوفا عليه ووجه اندفاع الاول انه حديث اللغو انه بعد ما كان النفع
مشروطا باحد الايمان سبق الايمان او الكسب فيه ولو كان تحقق واحد منهما مستلزما للاخر فيظهر وجه عدم
نفع الايمان للنفس خلت عنهما ولا يضر بالمقصود لكون الخلود عن سبق الايمان مستلزما للخلو عن الكسب لانه عرفنا
بان عدم نفع الايمان لنفس خلت عنهما وهذا هو السبب اشتراط النفع باحدهما فلا يضرنا كون الخلو عن واحد

مستقرنا

وجواز ان يكون ان يتضح ظاهر الكلام
جواز الاعتبار من الطرفين فتقتضي
جانب اخر معنى الاعتبار وعلى ذلك
يتضح الكلام من ان يراد تقتضيه
ان يقتضيه التعلم الغير في ان الاعتبار
بعد الاعتبار للايمان
منه

مستقرنا للخلو عن الاخر كل ذلك نظيرها بالتأمل الصادق وبما ذكرنا حصل الغنية عما تكلف بعض الفضلاء
في الاشتراط باحد الامرين من انه يجب اعتبار العمل الصالح سابقا بان يقال النافع هو العمل الصالح في الايمان
فانه لم يوجد فالايمان ولا يجوز ان يقال النافع هو الايمان فان لم يوجد فالعمل الصالح في الايمان لان الايمان
اذا انتفى انتفى العمل الصالح فيه بالضرورة وقد يجاب عن تمسك الخصم بان الاية من باب اللف التقديري
اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن امنت من قبل او كسبت فيه ناظرا الوجه الثاني لشأن او كسبت
عطف على لم تكن امنت والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي احدثته حين يأتي بعض الايات
وكسبها فيه اي الايمان الحادث خيرا ولما لم يكن ح لكلمة الانفصال موقع
لجواز الجمع والخلو حمله على معنى الواو وهذا على ما صح في بعض النسخ
وان كسبت بفتح الهمزة وفي بعضها بكسرها على الوصل اي لا ينفع
الايمان الحادث في النفس كاسبة فيه خيرا او الوصل
حاصل المعنى قوله فتقتلوا بعضهم كفروا بعض
لا يلايم قوله وكانوا اشياعا الا ان
يجعل لهم لا بيانا لقوله فرقوا دينهم
قوله كلها في الهداية

تم الرسالة

رسالة لطف الله الكستندي

هذه عدة ابحاث متعلقة ببعض مواضع من تفسير القاضي البيضاوي قال في تفسيره في سورة البقرة في بيان قوله
تعالى اتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم وفيه نظر اذ الاخفاء لا يدفعه يتوجه عليه انه ان اراد ان
الاخفاء لا يدفعه في نفس الامر فمسلم ولكن لا ينفع له لجواز ان يعتقد ذلك اليهودي دفعه بالاخفاء وان
اراد انه لا يدفعه عنده فهم لجواز انه يدفع حاجتهم ثم قال في هذه السورة بعد النصف الجزء الثاني ولعله سبحانه
وتعالى انما ذكر يسألونك بغير واو ثلاثا ثم بها ثلاثا لان السؤالات الاول كانت في اوقات متفرقة والثلثة
الاخيرة كانت في وقت واحد يتوجه عليه ان وقوع السؤالات الثلث الاخيرة في وقت واحد لا يقتضي ايراد
الواو ثلثا اذ يحصل بايراد الواوين في الاخيرين والصواب ان يقول والاربعة كانت في وقت واحد وهي
الاخيرة من السؤالات الاول والثلث الاخيرة من السؤالات ثم قال في سورة النساء في تفسير قوله تعالى ولولا فضل
الله عليكم ورحمته الضمير للرسول وجمعه للتعظيم يتوجه عليه ان هذا الكلام انما يصح اذا وقع الاية ولولا فضل
الله عليكم ورحمته وهو ليس بواقع لا في القراءات المشهورة ولا في الشواذ ولعل ذلك وقع سهوا من قلم الناسخ أو كل

قد رايت بعض النسخ من تفسير القاضي ان هذا الكلام لم يبحث فيه وقد كتب قريبا من زمان القاضي ثم قال
في تفسير سورة الانعام في قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا
وقبلهم المشركون والزمهم بانزال التورية لانه كان من المشهورات الذايعة عندهم يتوجه عليه انه
يأبى عنه قوله تعالى تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا اذ من الظاهر ان هذه الافعال لا يصدر
عنهم ثم قال في هذه السورة في قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم على البناء
للمفعول واضافة القتل الى شركائهم ونصب اولادهم مفعولا لبينهما بمفعوله على قراءة ابن عامر وهو ضعيف
في العربية معدودة من ضرورات الشعر يتوجه عليه ان القراءات كلها متواترات لا شك فيه ومنعه مكابرة
وان كلها في غاية الفصاحة والبلاغة خالية عن ضعف التاليف الذي يخل بالفصاحة والمخل بالفصاحة مخل
بالبلاغة فهذه القراءة يرد ما قال ارباب العربية فالضعف انما هو في تعيين قواعدهم لا في قراءة ابن عامر
كذا قال بعض المحققين قال في تفسير قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم
وقيل الضمير في قومه لمحمد والله تعالى انزل الكتب كلها بالعربية ثم ترجمها جبريل او كل نبي بلغة المنزل اليهم و
ذلك يرده قوله ليبين لهم فانه ضمير القوم والتورية والانجيل ونحوهما لم ينزل للعرب وفيه بحث لان معنى
الاية وما ارسلنا من رسول الا بلسان قوم محمد عليه السلام الا بلسان قوم ذلك الرسول ليبين ذلك الرسول
لقومه فضمير لهم راجع الى قوم الرسول المفهوم من الحصر والقرينة عليه ظهور الفساد وظهور المراد
ولما لم يظهر هذا التوجيه للقاضي وصاحب الكشاف رداه كما ترى والظاهر ان مراد القائل هذا كما قلنا
ثم قال في تفسير قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا بالغلبة والاستيلاء او بالشرف
والكرامة والمستثنى جنس الملائكة او الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض
افراده قد شاهدت كثيرا من العلماء انه لا يحول حول مراد المفسر ويقول ما لا ينبغي ان يقال فاقول
مراده انه اذا فسر الفضيلة بالغلبة والاستيلاء لا يلزم شيء واذا فسر بالشرف الكرامة يلزم ان يكون بني ادم
مفضلا عليه قليل من الخلائق وهذا القليل اما جنس الملائكة او الرسل منهم وهو المراد بالمستثنى
في كلامه لان القليل يخرج عن كونه مفضلا عليه فكانه قيل فضلناهم على جميع من خلقنا الا الملائكة
منهم فيلزم ان يكون بني ادم مفضلا على جنس الملائكة او الخواص منهم فاما ان يكون الملائكة كلا
او بعضا مفضلا على بني ادم او لا يكون شيء منهما مفضلا على الاخر الثاني مما لا يذهب احد فتعين
الاول فثبت مذهب المعتزلة والجواب انا لا نسلم ههنا ان لا يكون جنس بني ادم اي تمامه مفضلا

على قليل

على قليل من الخلائق وسلمنا ان ذلك القليل هو من جنس الملائكة ولا يلزم منه ان لا يكون
شيء من افراد بعض افراد الجمع الاول على الجمع الثاني وهذا البعض المفضل هو الخواص من البشر عند اهل السنة والجماعة
فلا يثبت من الاية ما ذهب اليه المعتزلة وهذا معنى قوله ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض
افراده ثم قال وقد اول الكثير بالكل وفيه تعسف وجه التعسف ان ارادة من الكثير تاويل بعيد وان كلمة من
في قوله تعالى ممن خلقنا انما للتبعيض واذا اول بالكل لا بد ان يحمل على البيان وهو خلاف الظاهر ولا يجوز ان يحمل
على التبعيض لان الكل اذا كان بعضا ممن خلق الله تعالى كان المستثنى بعضا اخر لا يكون بنو ادم مفضلا عليه
سواء كان ذلك البعض قليلا او كثيرا فيلزم ح ما يلزم على تقدير ان يكون الكثير مستعملا في معناه فلا فائدة
في تاويل المذكور وللتطول الذي فيهما مشهور اخر وهو ان يكون المراد تاويل كثير ممن خلقنا الكل وكانه قيل
فضلناهم على الكل وحاصله ان التاويل لا يكون في لفظ الكثير فقط بل في كثير ممن خلقنا قال
في تفسير قوله تعالى حتى اذا لقيا غلاما فقتله قال اقتلت نفسا زكية بغير نفس الاية ولعل تغيير النظم
بان جعل خرقها جزاء اي في قوله تعالى حتى اذا ركبا في السفينة خرقها واعتراض موسى مستانفا اي قوله تعالى
قال اخرقتها لتغرق اهلها وفي الثانية اي في قوله تعالى حتى اذا لقيا الاية جعل قتله من جملة الشرط واعتراضه
اي قوله تعالى قال اقتلت نفسا زكية بغير نفس جزاء لان القتل اقبح من خرق السفينة والاعتراض
عليه ادخل فكان اي الاعتراض جديرا بان يجعل عمدة الكلام حيث جعل جزاء وقوله فيما بعد ولذلك فصله
يدل على ما ذكرناه وحاصله ان الاقبح جدير بان جعل جزاء حتى يصير عمدة في الكلام ومن لم يعرف منه
كلام المفسر قال ما قال وههنا بحث وهو ان قوله فقتله يجوز ان يكون جزاء بتقدير وتقديرها جائز ذائع ح
يكون الكلام على طبق ما سبق من الجملة الاولى ويكون الفاء جزائية لا عاطفة واعلم يورد الفاء في
خرقها اشارة الى ان الخرق لا يحصل بمجرد الركوب اذ لا بد فيه من اسباب كثيرة واما القتل فهو حاصل
بمجرد لقاء الغلام وهذا الوجه وجه دقيق فتامل ثم الرسالة لشيخنا طرسوسي
كل من عليها من على الارض من الحيوانات والمركبات ومن للتغليب او من الثقلين فان ويبقى وجه ربك ذاته ولو
ماريدن
استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله الوجه الذي يلي جهته
تفسير قاضي
لما فسر الوجه بالذات على ما فسره المفسرون ولزمهم تخصيص وقوع الفناء بالمستقبل بناء على عقد ادامهم وجود الممكن حالا ومع
ما زعمهم في الجنة والنار وابقاء ابدان الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام اشار كما هو مذهب التنا وما على
ما ذهب اليه اهل التحقيق من انه كما ان حدوث الحادث الزماني لا عن مادة واصل حامل له محال كما هو تحقيق اهل الاستدلال
كذلك حال الحدوث الذاتي فالمعلول ليس باقيا لذات العلة ولا هو باقيا بذاته بل هو بذاته وبحسب حقيقته نعت

لذات العلة فشأن من شؤنها وجه من وجوهها حيثية من حيثياتها فان اعتبر من حيث نسبته الى العلة كان له تحقق وان اعتبر
ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا لان ظهوره انما نشأ من ارتباطه الى الوجود الحق فاذا اعتبر مستقلا مغايرا للحق
متصفا بالصفات المخصوصة لا يتصور الارتباط وحيث لا ارتباط لا ظهور واما اذا اخذ من حيث انه تابع له قايم به
فهو موجود بمعنى ارتباطه بالوجود لا بمعنى انه موجود حقيقة اذ الموجود عندهم هو ما حقيقته الوجود وغيره لا يصير
موجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود ليس وصفا قايما بغيره بل ذاتا حقا فوجود غيره بمعنى ارتباطه وتعلقه به فاذا
تحققت هذه المقدمة فنقول ان معنى قوله سره الله سبحانه ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها
باسرها فانية في حد ذاتها ان وجوه الممكن وحيثياته من حيث ذاته مستقلا مغايرا للحق فانية غير موجودة ولا ثابتة
في حد ذواتها وحقايقها اذ الموجود منها هو وجهه ووصفه باعتبار تعلقه بالوجود الحق مجردا عن ذاته على ما مر فمعنى
قوله الا وجه الله اي وجه الممكن وجهته المضافة الى الله وحيثية ارتباطه به وانتسابه اليه فالاضافة لادنى ملابسة
وهذا معنى قوله اي الوجه الذي يلي جهته اي جهة الله والمراد المعنوية لا الحسية المستحيلة عليه سبحانه وفي هذا الوجه
لا يلزم تخصيص وقوع الفناء بالمستقبل على ما اشرنا اليه ولا اعتبار التجوز في اطلاق الوجه فلما طلع الصباح ونادى
منادي الحق على الفلاح ظهر خلل ما ذكره بعض الافاضل في حل كلام المص سره الله من ان قوله ولو استقريت جهات آه
اشارة الى ان الوجه يجوز ان يكون كناية عن الجهة بناء على ان كل جهة لا تخلو عن وجه يتوجه اليها كما ذكر في قوله في جنب الله
اي كل من عليها من الثقلين وما اكتسبوه من الاعمال هالك ضايع الا ما توجهوا به جهة الله وعملوه ابتغاء لمرضاته
انتهى اما اولا فلان كون الوجه بمعنى الجهة مصرح في الصحاح فلا حاجة الى ما تكلفه واما ثانيا فلان قوله اي كل من عليها
من الثقلين وما اكتسبوه من الاعمال آه لا يوافق الوجه الاول في تفسير قوله كل من عليها فان وان امكن تطبيقه
على الثاني والتزام كون الوجه الاول هنا ناظرا الى الوجه الاول في تفسير قوله كل من عليها فان هناك والثاني الى الثاني
ولا يذهب اليه الوهم واما ثالثا فلان ما ذكره بعيد عن عبارة المص على ما لا يخفى وكذا ظهر خلل ما ذكره بعض المحشي
من ان قوله ولو استقريت آه اشارة الى وجه آخر وهو ان يكون الوجه بمعنى القصد اي ما يقصد وينوي به الله
والجهات بمعنى المقاصد وفي العبارة تسامح انتهى اما اولا فلانا لا نسلم ان في قول المص سره الله اشارة الى ان
الوجه بمعنى القصد واما ثانيا فلان ما ذكره لا يلايم كلام المص سره الله وقوله في العبارة تسامح يريد به انه ليس
في الكلام ما يشعر بكون قوله ولو استقريت آه وجها آخر وقد يقال انه لما كان في هذا الوجه خفاء وكان في عداد
الاشارات لا في التفاسير لم يصرح بالتفسير حيث لم يقل او وجه الممكن الذي يلي جهته بل اكتفى بالاشارة اليه بقوله
ولو استقريت آه اقول والله الموفق لا يبعد ان يقال ان المص سره لما فسر الوجه بالذات واستشعر ورود نقض
الممكنات على ما اشرنا اليه نبه على دفعه بهذا الطريق وحاصله ان حقيقة الوجود والبقاء لا يتصور الا في ذاته سبحانه

وعلى

شيخ زاده

سعدي محشي

وعلى ما ذكرنا ثبت بعد ما ذكره المص سره الله في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه حيث قال الا ذاته ثم قال
فان ما عداه ممكن هالك في حد ذاته معدوم بمعنى ان الممكن في حد ذاته واعتباره في نفسه مع قطع النظر عن
ارتباطه بالوجود الحق هالك فان لنحو ما ذكرنا في المقدمة وقد ظهر جليا ان ما اورده
هناك من قوله فان ما عداه ممكن آه لما اثبت المطلوب اكتفى هنا بالعبارة
حيث قال ولو استقريت آه ولكن هذا آخر ما كتبت
للاسيّما الطرسوسي

فائدة قد يكون ذكر اللفظ لا لمجرد افادة معناه بل ليسوى بينه وبين ما قرن به فمن ذلك قوله تعالى وليست التوبة
للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار ومن
الواضح ان المعنى يموتون مصرين على الكفر من غير توبة فلا معنى لنفي قبول توبتهم وانما ذكر هذه الجملة لافادة التسوية
بينها وبين ما قبلها في عدم الانتفاع وان من اخرها الى حضور الموت ومن مات على الكفر سواء ومنه
قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه مع ان انتفاء الاثم عن المتأخر معلوم لانه آخذ بالعزيمة
بخلاف المتعجل لترخصه وانما جيء به لافادة التسوية بينهما في عدم الاثم ومنه قوله تعالى يكلم الناس في المهد
وكهلا مع ان التكلم في حال الكهولة ليس من خوارق العادات لكنه ذكر لافادة ان تكليمه في المهد لا ينحط عن
رتبة تكلم الكهول وانهما سواء ومنه قوله تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به في
سورة النساء قال المولى ابو السعود ولعل نظم اماني اهل الكتاب في سلك اماني المسلمين مع ظهور حالها
للايذان بعدم اجداء اماني المسلمين اصلا كما في قوله تعالى ولا الذين يموتون وهم كفار تمت الرسالة

وقوله ومما رزقناهم ينفقون قال الامام البيضاوي وادخال من التبعيضية للكف عن الاسراف المنهي عنه اقول لا شك ان الانفاق لوجه الله ليس انهي كما تصدق الصديق رضي الله عنه
بجميع ماله آمن وصدق فشيع به النبي عليه السلام فمدحه وقيل للحسن بن سهل لا خير في السرف فقال لا سرف في الخير بل ادخال من التبعيضية لاجل نكتة اخرى وهي ان الرزق
عند اهل السنة والجماعة ايدهم الله بنصره اعم من الحلال والحرام لان الحرام عندهم رزق ايضا لا كما زعمت المعتزلة من ان الحلال رزق دون الحرام فلما دخلت اداة التبعيض
ايذانا بان الانفاق المعتبر به ما يكون من الحلال وهو بعض من الرزق والبعض يمكن ان يقال ان الله تعالى اراد ان يبين عبادا وهم الذين هم على هدى والذين هم مفلحون
فقال الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فاتى بمن التبعيضية لان الانفاق ببعض
المال يكفي في الاتصاف المنتوج بالهداية والفلاح ولا يتوقف على الانفاق بجميعه مع ان المراد بالانفاق هنا ايتاء الزكوة بقرينة مقارنته باقامة الصلوة
كما قال الله تعالى في الآس ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ولا يلزم ان يكون للكف عن الشيء فضلا عن الاسراف لو هعد

قال القاضي ناصر الدين البيضاوي بيض الله غرة احواله يوم تبيض وجوه وقبض له من اجزاء
اعماله ما يبغيه ويرجوه في تفسير قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون الرزق في اللغة الحظ
قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون والعرف خصصه بتخصيص شيء بالحيوان وتمكينه
من الانتفاع به وفيه بحث اذ لا يخفى ان الرزق اذا كان بمعنى الحظ فهو غير باق على معناه الاصلي
وهو المعنى المصدري بل هو بمعنى المرزوق وان اطلق على ما هو من قبيل المعاني ايضا كالتكذيب
بناء على ان الحظ الذي يطلق هو عليه كما يطلق اسمه على ما هو من قبيل الذوات نحو حظي من الملك
كذا درهما يطلق على ما هو من قبيل المعاني نحو حظي من الملك الاعطاء فانه كثير العطاء ونحو قوله
وليس الغنى والفقر من حيلة الفتى ولكن احاظ قسمت وجدود اذ الاحاظي جمع حظا ابدل فيه
احد طرفي التضعيف ياء ويطلق ولا يراد به الحظ بل معناه المصدري فيكون باقيا على معناه
الاصلي كقوله تعالى ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض شيئا على قول من قال بنصب شيئا برزقا
بناء على مصدريته ثم لا يخفى ايضا ان ما ذكره القاضي يقتضي ان صاحب العرف خصص اسم الرزق
بتخصيص شيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به من بين سائر الحظوظ التي اطلق عليها اسمه بعد ان عم
كل حظ منها كتخصيص الدابة في العرف بذات القوائم الاربع من بين سائر ما يطلق عليه الدابة مما يدب
على الارض مع انه لو كان الامر كذلك لكان التخصيص والتمكين المذكوران المختص بهما
حظا يطلق عليه اسم الرزق عرفا والتالي باطل لان الحظ الذي يطلق عليه اسمه في العرف
انما هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وان كان شيئا غير ذلك فانما هو الشيء المختص
بالحيوان الممكن هو من الانتفاع به لا التخصيص والتمكين المذكوران ولقد تداركه المحقق التفتازاني
فجزم بانه في العرف عبارة عما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وهو تعريف له بما لا يشتمل
غير المأكول الا على قول من ادخل المشروب فيه بطريق التغليب وقال فيما نقل عنه في بعض
الحواشي الكلامية بعد ذكر تعريفه هذا ما لفظه هذا عرفي واللغة اعم من ذلك ولهذا
قال فينتفع به بدل فياكله فاشار الى ان معرفته بحسب اللغة اذ درجوا في تعريفه غير المأكول من الملبوس
وغيره اذ قالوا فينتفع به بدل فياكله الذي هو اخص منه وان اعتبر التغليب فيه على ما مر
وبهذه الاشارة يظهر انه اذا قيل انه الشيء المختص بالحيوان الممكن هو من الانتفاع به فانه
يكون تعريفا له ناظرا الى اللغة لا يقال لا محذور في عبارة القاضي المذكورة لانه يريد بتخصيص

الشيء

الشيء المختص على نهج حصول الصورة على قول فيه لانا نقول هذا ممنوع لان قوله
وتمكينه مما يأباه ابا ظاهرا ولكن يمكن ان يعتذر عنه بان ما ذكره اذا استلزم ان الرزق وهو
بمعنى المرزوق التخصيص والتمكين المذكوران حمل على انه تسامح فيه كما لو صرح بانه هما
وانه مال الى ما عليه الادباء حيث يتسامحون في التعريف كثيرا فيكتفون بمجرد كون المعرف مبدا
لتصوره تصور العرف ولا يحافظون على التدقيق المنطقي الذي يحقق انه لا بد من صحة الحمل في التعريف
وهذا كما وقع التسامح في تعريف فصاحة المفرد بالخلوص المخصوص على ما تقرر في محله نعم وقع
في بعض الحواشي المنطقية للسيد الشريف قدس سره ما يفيد ان دلالة اللفظ مطابقة بين انتقال
ذهن السامع من سماعه الى ملاحظة المعنى الموضوع له مع عدم صحة الحمل لكون الموضوع صفة للفظ
والمحمول صفة لذهن السامع الا ان ذلك انما وقع منه في مباحث الالفاظ وهي غير مقصودة في
المنطق اولا وبالذات ولو كان البحث فيها على وجه كلي لما انها مباحث مختصة بعلماء الادب
فهو انما وقع منه اولا وبالذات بحيث انه منهم وهم يتسامحون على ما مر وثانيا وبالعرض من
حيث انه منطقي ولا عبرة كاملة بالثاني
تمت الرسالة تماما

لابن كجيلي

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فاعلم انه يجوز رجوع الضمير المذكر الى المصدر المؤنث
لتأويله بان والفعل اشار اليه صاحب الكشاف في سورة البقرة فجعل الضمير في قوله
تعالى فمن بدله راجعا الى الوصية بهذا التأويل وتبعه المحقق التفتازاني فقال
في مبحث العلامة من مباحث الاحكام من التلويح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار
ان المصدرية في معنى ان والفعل انتهى وقد حقق هذه القاعدة صاحب كشف البزدوي
على وجه احتاط في بيانه في مبحث دلالة الاقتضاء ومثل الضمير في هذا اسم الاشارة
واليه اشار الشريف الجرجاني في شرحه للمفتاح عند قول السكاكي وها هو الامام عبد
القاهر كم يعيد هذا حيث قال اي الاحالة وعلله في الحاشية بانها بتاويل ان والفعل انتهى
ومن ثم جوز بعض المفسرين كون اسم الاشارة في قوله سبحانه وذلك هو الفوز المبين
في سورة الانعام الى الرحمة وعكس السمين فوجه تأنيث الفعل في قراءة لا تحل لكم ان ترثوا
النساء كرها في سورة النساء بالمثناة الفوقية بتأويل ان ترثوا بالوراثة وكذا تأنيث ان قالوا
لتأويله بالمقالة في قوله سبحانه ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا في سورة الانعام وتبعه

امر التذكير والتأنيث سهل فان ضمير المذكر يرجع الى المؤنث بتأويل وضمير المؤنث يرجع الى المذكر بتاويل

ابن عادل وإذا تقرر هذا ظهر وجه تذكير الضمير في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين
واستغنى عن الوجوه التي اثبتها ابن هشام في رسالة له في توجيه الآية ظهر انه
لا حاجة الى قول صاحب العناية عند قول صاحب الهداية في باب الماء الذي يجوز به
الوضوء وما طهر جلده بالدباغ طهر بالذكاة لانه يعمل عمل الدباغ وذكر الضمير
لان الذكاة بمعنى الذبح وفي كتاب الوكالة وذلك اي الوكالة بتأويل المذكور او بان
استعمال ذلك مشترك وفي باب الوصية واقرار المريض للوارث على عكسه انه
بتأويل الايصاء او المذكور وكذا علم منه اذا استدلال لصاحب مغني اللبيب على الكتاب
المصنف التذكير من المضاف اليه بقوله انارة العقل مكسوف بطوع هوى وعقل
عاصي الهوى يزداد تنويرا عن صحته لان الانارة مصدر ورجوع الضمير المذكر اليه
جائز كما علمت وقد ذكر المحقق الشريف في حواشي شرح الرضي ان التانيث والتذكير انما
يجب بثلاثة شروط الاول ان يكون الخبر مشتقا او في حكمه الثاني ان لا يكون مما يستوي فيه
المذكر والمؤنث كجريح الثالث ان يكون رافعا ضمير المبتدأ ولا يؤنث في هند حسن وجهها
بخلاف حسنة الوجه انتهى فزاد عليه ان لا يكون ما فيه تا التانيث مصدرا او ما اولا
بان والفعل وكذا يزاد ان يكون مما استعمل بتركه كقائمة لقولهم في المذكر قائم بخلاف
شبهة وهمزة اذ لا يقال شبه وهمز كما نقله حسن باشا شارح المراح في بحث الاسم

عن شارح البزدوي

الحمد لله المنعم المتفضل اللهم يا غافر الذنب ويا ستار العيوب اسلك بنا طريق المغفرة والستر آمين وبعد
فيقول العبد الفقير المرتجي العفو واللطف يوسف بن محمود ابن ابي اللطيف لطف الله بهم آمين
ذكر بعض الفضلاء في كلمة من في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم في سورة نوح هل هي تبعيضية
او زائدة او بيانية او ابتدائية وعلى كل قول منها فيما يقدر به في الآية الشريفة ويصح به المعنى
وسألني في ايضاح ذلك بحسب ما يظهر فاجبته مستعينا بالله سبحانه ومؤملا فضله وغفرانه
اختلف المفسرون والمعربون في كلمة من هذه في هذه الآية الشريفة على اربعة اقوال ابتدائية
وبيانية وتبعيضية وزائدة وحكاها العلامة السفاقسي في اعرابه على طريق الاجمال وسأذكر
ان شاء الله تعالى احكام هذه الاقوال الاربعة وعلاماتها وما تقدر به ويصح مكانها في الآية
الشريفة على انني رأيت كلام جماعة من المفسرين والمعربين فلم أر اوضح ذلك بحسب هذا الغرض

فالابتدائية قال العلامة الجرجاني الاصل في من كثرة استعمالها في الابتداء ولانها لا تفتقر الى قرينة وفي غيره
تفتقر لقرينة قال الفاضل محمد بن ابي الفتح البعلي تلميذ ابن مالك في شرحه على الجمل الجرجانية ويعرف كون من
لابتداء الغاية بان يصلح ان يقارنها الى غالبا لفظا او تقديرا ثم قال فيه سطرين وقد تكون لابتداء الغاية
وان لم يصلح لمقارنتها الى اذا لم يقصد بها انتهاء مخصوص ولا يقتضي المعنى الا الابتداء لا غير كقولك اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم انتهى وعبارة العلامة المحقق الشيخ الرضي على ابن الحاجب وتعرف من الابتدائية
بان يحسن في مقابلتها الى او ما يفيد فائدتها نحو قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به
والتجئ اليه فالباء في بالله افادت معنى الانتهاء انتهى كلام الرضي وانت خبير بورود العبارتين في المثال
المذكور فان قلت وهي في الآية الشريفة على معنى الابتداء من اي قسم من هذه الاقسام قلت يجب الظاهر
من القسم الذي لم يصلح لمقارنته الى لان غفر الله ذنوبهم عفوه عن عقابهم على الذنب المغفور لهم بسبب ايمانهم
فلا ينتهي العفو بهم الى زمن مخصوص فان قلت اذا اشتمل الكلام على الفعل والفاعل والمفعول وكان
في التركيب من الابتدائية كما في هذه الآية يكون معنى ابتداء الفعل في جانب الفاعل دون المفعول او في جانب
المفعول دون الفاعل او بينهما بطريق اللزوم قلت اذا صلح في جانب احدهما فلا مانع والا فهي بينهما وقد جاز
المسئلة ابن الشراح وعلى هذا فابتداء الفعل في الآية في جانب الفاعل وهو الله تعالى على معنى ان الله تعالى ابتدأهم
بعد ايمانهم بمغفرة ذنوبهم احسانا منه وتفضلا ويجوز ان الابتداء في جانبهم ايضا على معنى اول ما حصل لهم
بسبب ايمانهم مغفرة ذنوبهم وبهذا قد علم التقدير في معنى من في الآية على القول بالابتداء القول الثاني البيانية
وهي التي يصلح موضعها الذي هو كذا كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فيقال مكانها الذي هو الاوثان
وتعرف بانها التي تكون قبلها او بعدها مبهم يصلح ان يخبر بالمجرور بعد من عنه ويوقع اسم ذلك المجرور على ذلك
المبهم كايقاع الرجس على الاوثان وبهذا تخالف من التبعيضية فان المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبله
او بعده لان ذلك المذكور بعض المجرور واسم الكل لا يقع على البعض وتوضيح هذا ما اذا قلت عشرون من الدراهم
فان اشرت بالدراهم الى دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين من بعضها وان قصدت بالدراهم
جنس الدراهم فهي بيانية لصحة اطلاق اسم المجرور على العشرين وتدبر في المبهم المفسر بمجرور من قبلها
متقدما كما في قولك اعجبني من زيد كرمه اي من خصال زيد كانك قلت يعجبني شيء من خصال زيد فتفسيره بما بعدها
لان يعجبني شيء من شانه بلا ريب فاذا قلت وجهه او كرمه فقد بينت قال الزمخشري انه من البيانية ترجع
الى معنى الابتداء واستبعده الشيخ الرضي لان الدراهم في المثال السابق من العشرون في قولك عشرون من الدراهم
ومحال ان يكون الشيء مبتدأ لنفسه وكذلك الاوثان نفس الرجس فلا يكون مبتدأ له واذا قد علم هذا المعنى في الآية

بلا من يقاربه ايضا وهو المطلوب وبالجملة ان اثبات المساوى يستلزم اثبات الراجح الفاضل فنفي الفاضل
يستلزم نفي المساوي لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم كما ان اثبات الملزوم يستلزم اثبات اللازم
وهذا مما لا ارتياب فيه لكل من تتبع اقوال الناس واحوالهم نوع تتبع بل لا يستحقه على الحقيقة سواه انما قال
على الحقيقة احترازا عن الاستحقاق المجازي الناقص للعبد لسببيته ووساطته في وصول نعم الله تعالى الى المنعم
عليهم كما صرح به القاضي في تفسير قوله تعالى الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وله الحمد
في الاخرة حيث قال وتقديم الصلة للاختصاص فان النعم الدنيوية قد تكون بواسطة من يستحق الحمد لاجلها
ولا كذلك نعم الاخرة انتهى وكذا اشار في اول سورة التغابن في قوله تعالى له الملك وله الحمد حيث قال قدم
الظرفين للدلالة على اختصاص الامرين به بحسب الحقيقة وصرح صاحب الكشاف هنا حيث قال قدم الظرفان
ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله تعالى وذلك لان الملك على الحقيقة له لانه مبدئ كل شيء
ومبدعه والقائم به والمهيمن عليه وكذلك الحمد لان اصول النعم وفروعها منه واما ملك غيره فتسليطه
منه واسترعاء وحمده اعتداد بان نعمة الله جرت على يده انتهى محصل ما ذكر على ما ترى ان استحقاق الحمد
في الحقيقة لله تعالى خاصة واما غيره تعالى فقد يكون له استحقاق مجازي وبينهما تناقض كلا استحقاق
بالنسبة اليه لذلك الاستحقاق الحقيقي الكامل فان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته له وبطريق المفهوم
على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستاهل لان يحمد فضلا عن ان يعبد فيكون دليلا على ما بعده وهو اياك
نعبد يعني تخصيصه تعالى بالعبادة فانه لم يتصف بتلك الصفات اذا لم يستاهل بالحمد الذي هو نوع
من المدح فان لا يستاهل لاقصى غاية التعظيم الذي هو معنى العبادة بالطريق الاولى ثم ان لبعض
فضلاء عصرنا في هذا المقام كلمات في تحقيق كلام البيضاوي فلنبين الان ان شاء الله تعالى
ان البيضاوي على اي شيء والعموم في اي واد ولكن تحقيق الحق ههنا يتوقف على تمهيد مقدمة
وهي ان اللام الجارة في لله لمطلق الاختصاص دون الاختصاص الحصري معينا بدليل انهم قالوا في مثل
له الحمد بتقديم الصلة اي بتقديم الصلة للاختصاص الحصري فلو ان اللام الجارة يفيد الاختصاص الحصري
البتة لما بقي فرق بين الحمد لله وله الحمد غير كون الثاني اكد من الاول في افادة الحصر وقد صرح بالفرق بينهما
في اول سورة سبا بافادة احدهما الحصر دون الاخر لا يكون الحصر في احدهما اوكد على ما سلف انفا فاذا كانت
اللام لمطلق الاختصاص والاختصاصات ههنا على انحاء كثيرة اقواها تجرد حقيقته تعالى بالحمد من غير قصر
ولا وجوب فانما يكون تخصيص بعضها وتعيينه موكولا على العلة التي يترتب عليها الحكم ويجعل محمودا
عليه غالبا وغيرها من القرائن فاذا رايت الحكم على اوصافه المختصة به تعالى اوجب كون الحمد
مقصورا عليه تعالى فيحمل الحكم المعلل على القصر ليطابق المعلول علته ومع ذلك اذا كانت الاوصاف

المختصة

المختصة به تعالى مما يدل على كونه منعما على عباده اوجب كون الحمد حقا لله تعالى واجبا على عباده فيحمل الحكم
المعلل على الاستيجاب ليتطابق ايضا واذا لم يعلل الحكم بشيء او قطع النظر عن العلة التي رتب عليها الحكم فانما
يثبت في الحكم ادنى الاختصاصات الذي هو كونه تعالى ضيقا بالحمد مجردا عن القصر والاستيجاب ومما يعضد
هذا اعني كون القصر والاستيجاب دائرا على ترتب الحكم على امثال هذه الاوصاف امران احدهما انه وقع
في كلامه عز من قائل احدهما انه تعالى حيثما اورد الحكم بحقيقة الحمد عقيب الاوصاف المختصة المنبئة
عن كونه هو المنعم على عباده ابى عن الحكم بحلية القصر واتى البيضاوي في تفسيره بلفظ المستحق او المستوجب
وحيثما لم يورد كذلك لم يرد بذلك واتى البيضاوي في تفسيره بلفظ حقيق مثل انه تعالى قال في سورة
لقمان له ما في السموات وما في الارض ان الله هو الغني الحميد وقال البيضاوي في تفسيره المستحق للحمد
وفي سورة الحج له ما في السموات وما في الارض ان الله لهو الغني الحميد وقال البيضاوي في تفسيره المستوجب
للحمد وفي سورة الشورى وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته وهو الولي الحميد وقال في تفسيره
المستحق للحمد على ذلك وفي سورة سبا يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد قال في
المنعم على سائر الموجودات حتى استحق الحمد عليهم فانى الله سبحانه وتعالى بالحكم كما ترى في هذه المواضع
بالقصر لاقترانه بالاوصاف المختصة به من مالكية ما في السموات وفي الارض وانزال الغيث ونشر الرحمة ومن
كونه محتاجا اليه لجميع الناس واتى البيضاوي في تفاسيره بما يدل على وجوب حمده على عباده لكون تلك الصفات
منبئة عن كونه منعما يجب حمده على ما انعم عليه ومثل انه تعالى قال في سورة لقمن ومن شكر فانما يشكر لنفسه
ومن كفر فان الله غني حميد فان هذا نوع الحكم الذي لا حاجة بها الحجر بيان كونه تعالى غنيا عن حمد الحامدين ولم يورد بعد
وصف المختص به مبني عن كونه منعما حتى بهما عربيين عن حلية القصر واتى البيضاوي في تفسيرها بلفظ الحقيق
الذي هو اعم من الاستيجاب وثانيهما انه تعالى رتب القصر على مثل تلك الصفة وعلله بها في قوله تعالى فلله
الحمد رب السموات ورب الارض رب العالمين فمن راى ترتيب القصر على هذه الصفات ههنا واذا ورد الحكم بحلية
القصر يدور على مجاورة تلك الصفات وجودا وعدما فيما سبق لا يتردد في كون تلك الصفات مقتضية لكون الحمد مقصورا
على من يتصف بها فان قلت ما ذكرنا انما هو على تقدير كون اللام للاختصاص فاما اذا كانت للاستحقاق كما ذكر
في بعض كتب النحو فهلا يفيد الاستيجاب قلت ان المراد بالاستحقاق الذي عد من معاني اللام الجارة ليس ما يفهمه
من الاستيجاب بل هو بمنزلة مطلق الاختصاص الذي ذكرنا انه من معاني اللام وانما فرقه من الاختصاص
من فرق بتخصيص الاختصاص بما بين عين وعين كقولنا الجل للفرس وتخصيص الاستحقاق بين معنى وعين مثل
الحمد لله والحكم فيه النار اي عذابها كما قال ابن هشام في مغني اللبيب وبالجملة انما دون النسبة الملكية منزلة
المرتبة نسبة الكوكب بالحركة في الاعيان ويسمى اختصاصا وما دونه الاتصاف بالمعاني نسبة المعاني الى الاعيان

تسمى استحقاقا فالاتصاف بالفعل في الاوصاف بمنزلة نسبة الملك بالمالك في الاعيان والاتصاف
بالقوة في المعاني بمنزلة النسبة الاختصاصية ويعضد هذا جعل البيضاوي الاستحقاق مقابلا للاتصاف
بالفعل في تفسير قوله تعالى فان الله غني حميد اي مستحق للحمد وفي بعض المواضع حقيق بل مستحق حمد
اولم يحمد او محمود نطق بحمده جميع الموجودات بلسان الحال او الملائكة والثقلان بلسان المقال ويؤيد
ما حققت هذه المقدمة لو تأملت في قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى في اول سورة الانعام الحمد لله
الذي خلق السموات والارض الاية اخبر بانه حقيق بالحمد ونبه على انه المستحق له على هذه النعم
الجسام حمد اولم يحمد ليكون حجة على الذين هم بربهم يعدلون حيث قال اولا اخبر ثم ثانيا نبه ولحق
في الاول بحقيق منكرا ثم بدله بالمستحق معرفا لا يرتاب في انه اشار الى ان جملة الحمد لله صريح في الاخبار
بانه تعالى حقيق بالحمد وانه لا دلالة فيها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المحمود عليه الذي هو علة
الحكم على قصر الحقيقة بالحمد عليه تعالى ولا على نوعها حد الاستيجاب والى ان ترتيب هذا الحكم على هذين
الوصفين تنبيه على كون الحمد حقا لله تعالى واجبا على عباده مختصا به مقصورا عليه حيث ان ترتيب
الحكم على الوصف يشعر بمنطوقه بعلية الوصف للحكم وبمفهومه بانتفاء الحكم عمن ينتفي عنه الوصف على ما صرح
به فيما نقلناه من قبل ان كون الوصفين دالا على كونه منعما على عباده بجميع النعم يفيد كون الحمد حقا له
تعالى واجبا عليهم على ما بين في عدة مواضع وبالجملة ان جملة الحمد لله مدعى ومعلول وقوله الذي خلق
السموات والارض اه دليل وعلة فجملة الحمد لله حمد واحد معلل بالوصفين لا انها حمد معلل بالذات
المستجمعة بجميع الصفات او بالذات البحت اولا على ما قيل وبالوصفين ثانيا حتى تكون بمثابة الحمدين
باعتبار العلتين لا بعد احدها ان لفظ الجلالة علم شخصي كزيد وعمرو ولا يدل على الاوصاف واحرى
الذات فكيف يكون محمودا عليه وعلة لاستحقاق الحمد وثانيها لا ايجاد بتبع الحكم باستحقاق الحمد
الا مسلما بالامور الواضحة الدالة على صفاته الجليلة وافعاله الجميلة ولا يكتفي بذكر اسم الذات
اللهم الا في تسبيحات المؤمنين وتحميداتهم الا في محاجة المنكرين التي نحن في صدد بيانها وثالثها
انه لو كان كذلك يقال اخبر بانه الحقيق بالحمد بل بانه المستحق له بصيغة الحصر وللاستيجاب لان كون
استحقاق الحمد باعتبار جميع الصفات مختصا به تعالى ومقصورا عليه وكذا اقتضاء جميع الصفات
كون الحمد حقا له تعالى واجبا على عباده اظهر واقوى منهما باعتبار الوصفين اعني خلق السموات
والارض وجعل الظلمات والنور وكذا الحال في الذات الصرف كما لا يخفى ورابعها ان اقتضاء الذات
البحت من حيث هو الذات ماذا يفيد في الاحتجاج على القوم الذين عمي منهم لا يبصرون وصم لا يسمعون ولكنهم

كالانعام

كالانعام بل هم اضل ورابعها انه جئتك من سبإ بنبإ يقين لمجيلي انك لا تقنع بهذا التبيان وهو ان البيضاوي
قال في مفتتح سورة سبإ في بيان ان ليس عطف قوله تعالى وله الحمد في الاخرة على قوله الحمد لله الذي له ما في السموات
وما في الارض من قبيل عطف المقيد على المطلق بل من قبيل عطف المقيد على المقيد ان الوصف بقوله ما في السموات وما في الارض
يدل على انه المنعم بالنعم الدنيوية وقيد الحمد بها انتهى ولو كان جملة الحمد لله اخبارا باستحقاق الحمد باعتبار جميع
الصفات المدلول عليها باسم الذات او باعتبار الذات البحت لما اقتضى تقييد الحمد بالدنيوية لعدم اختصاص ذلك
الاستحقاق بالدنيا وكذا قول الزمخشري هناك ايضا لما قال الحمد لله ثم وصف ذاته بالانعام بجميع النعم الدنيوية
كان معناه انه المحمود على نعم الدنيا كما تقول احمد اخاك الذي كساك وحملك تريد احمده على كسوته وحملانه صريح
في ان الحكم باستحقاق الحمد اذا رتب على وصف يكون المراد هو الاستحقاق باعتبار ذلك الوصف فقط ولا يخفى عليك
انه لا يحسن ان يكون المراد في هذا المثال الامر بالحمد باعتبار الاخوة اولا وباعتبار الكسوة والحملان ثانيا ولو قلت انت احمد
زيدا الذي كساك وحملك الذي هو اوفق لما نحن فيه لان في الاخ رائحة الوصفية فيكون فيه نوع قابلية
لان يكون محمودا عليه بخلاف زيد كان ما نقول اظهر فان قلت فما تقول في قول من يقال قولي محصله انه لما
قال الحمد لله بذكر اسم الذات المستجمع لجميع الصفات ولم يقل للعالم او للقادر الى غير ذلك من الصفات الدالة على الجلال
او الاكرام لئلا يوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف قلت بين الاعاصي عن كون هذا الكلام مبنيا على القاعدة
التي بيناه من كون الذات محمودا عليه في هذا الموضع اقول ان ذكر الذات ليس الا لان المشركين المحجوبين بحجب الجهالة
لا يعرفونه تعالى ولا يذكرونه فيما بينهم ولا عند المحاجة الا باسمه العلم لا بالصفات يدل عليه انه يحكي عن جوابهم
بذكر ذلك الاسم الشريف في عامة السؤالات كقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وغير
ذلك فمن مثال هذا الموضع وحيث لم يحك جوابهم بغير اسم الذات اولوه به وارجعوه اليه كما قال البيضاوي في قوله تعالى
حكاية عنهم ليقولن خلقهن العزيز العليم لعله لازم مقولهم وما دل عليه اجمالا اقيم مقامه فكانهم قالوا الله
لما يحكى عنهم في مواضع انتهى كلام البيضاوي فكانه قال الاله الذي تعرفونه وتذكرونه بهذا الاسم حقيق
بالحمد لكونه خالق السموات والارض ولكونه كذا وكذا فاذا عرفت ان الذات لا يلائم لان يكون محمودا عليه وانما
الحقيق لان يكون محمودا عليه هو الصفات التي رتب عليها الحمد فانما يترتب عليه الحمد في كل موضع بعض الصفات
بحسب اقتضاء ذلك المقام لا جميع الصفات عرفت ان من ادعى ان ترتيب الحمد على بعض الصفات دون بعضها يوهم
اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف يلزم عليه ان يقع في الورطة التي فر منها كما لا يخفى بل الحق
ان المحمود عليه هو الوصف الذي رتب عليه استحقاق الحمد وان تخصيص بعض الاوصاف لان يترتب عليه
استحقاق الحمد في بعض المواضع انما هو باقتضاء ذلك المقام اياه فان قلت فما ذكرت في حق الحمد باعتبار الذات

الصرف او باعتبار استجماعه جميع الصفات على ما قيل هل له وجه اولا فكلت اما كون الذات المتصف من حيث هو محمودا عليه
وكذا كون الذات محمودا عليه باستجماعه جميع الصفات في امثال هذه المواضع الذي نحن فيه فلا وجه له ولهذا ما ذكر
في شرح خطب بعض الكتب ان الحمد باعتبار الذات المستجمعة بجميع الصفات فلعل منشاه هو ان الحمد لما اقتضى وصفا
جميلا صالحا لان يترتب عليه الحكم باستحقاق الحمد وكونه محمودا عليه فحيث ما لم يذكر معه وصف كذلك ولم يدل عليه
قرينة بل اكتفى بذكر الذات المتصفة بجميع الصفات الجميلة ثبت اعتبار الوصف الجميل هناك اقتضاء فمن اجل ان تعيين
البعض بالاعتبار دون البعض الاخر لا يخلو عن لزوم الترجيح بلا مرجح يلزم اعتبار الصفات الجميلة برمتها فيكون سبب
الحمد باعتبار جميعها وحيث ما ذكر معه وصف جميل صالح لان يكون محمودا عليه ويدل عليه بعينه قرينة سقط عن الاعتبار
لان المصير الى المقتضى للضرورة ولا ضرورة هنا كما لا يخفى ثم لما لم يهتد بعض المحصلين الى الفرق بين ما وقع في القرآن
العظيم لاغراض وبين ما وقع في خطب الكتب لمجرد التيمن ولا الى الفرق بين ما ذكر فيه المحمود عليه صريحا او دلت
على تعيينه قرينة وبين ما لم يكن كذلك ركب عمياء وخبط خبط عشواء فخلط مقتضيا بعض المقامات ببعض
ثم انك اذا احطت بما اسلفناه لك علما واضفت اليه كون مفتتح الفاتحة والانعام مسوقا لان يكون حجة
على عامة المشركين الذين هم اكثر كالانعام بل هم اضل ثم اصطلم اليه ان لكل مقام مقالا يطابقه ولكل
كلام رجلا يعانقه وان كلام الله تعالى احق بان يراعى فيه في كل مقام ما يوافقه شبرا بشبر وتستنتج
منه ان اللازم في علم التفسير ان لا يتجاوز عما يقتضيه المقام الى اعتبار اخر وان كان يحتمله النظم وضعا
او عقلا ثم سمعت كلام من اتى ههنا ببحث ذكر فيه احتمالات لا تستند لكونها مرادة ههنا ككون الحمد لله
حمدا ومحمودا عليه وبه وكون الوصفين الذين هما خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور نكتة
دقيقة وجدته بان لا يعد كلاما فسر باحقيته ووجدت نفسك كانها تسمع جعجعة ولا ترى دقيقا ولكن
هنا النابتة وهي انه قد تبين مما ذكر تصريح البيضاوي بان ترتيب الحكم اعني حكم الذي يتضمنه جملة
الحمد لله على الاوصاف المختصة به تعالى يفيد الاختصاص القصري بطريق المفهوم ولكن ما ذكره البيضاوي
ايضا في اول سورة سبا من الفرق بين الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وبين وله الحمد في الاخرة
حيث قال ما محصله ان جملة الحمد لله تجيء بها بتقديم الصلة ليفيد القصر لكون الانعام بنعم الاخرة مختصا به
تعالى بخلاف جملة الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فانها لم يجاء بها بتقديم الصلة حتى
لا يفيد القصر لعدم كون الانعام بنعم الدنيا مختصا به مطلقا بحيث لا مدخل فيه للغير اذ قد يكون بتوسط
الغير فيستحق ذلك الغير الحمد بنوع استحقاق بسبب وساطته يأباه اذ حاصل ما ذكره في سورة سبا هو انه
لا قصر في جملة الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض بخلاف جملة له الحمد وحاصل ما ذكره في سورة الفاتحة
وكذا ما اشار اليه في سورة الانعام هو ان جملة الحمد لله اذا رتبت على الاوصاف المختصة تعالى مثل رب العالمين اه

ومثل

ومثل خلق السموات اه ومثل له ما في السموات والارض اه مفيدة للقصر ايضا غاية ما في الباب ان طريق افادة
القصر في البابين متغايرين ففي احدهما بتقديم الصلة وفي الاخر بمفهوم العلة على ان قول البيضاوي في سورة
سبا الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض خلقا ونعمة فله الحمد لكمال قدرته على تمام نعمته بتقديم الصلة
دون ان يقول فالحمد له بلا تقديم لها ليشعر ايضا بان جملة الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض التي هي
مفتتح سورة سبا يفيد القصر كما يفيده جملة له الحمد في تلك السورة الشريفة ايضا تمت الرسالة الشريفة

للمولى المرحوم سعد زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى   ومن المواضع التي خالف فيه البيضاوي الزمخشري وخطأ فيه
اكثر علماء عصرنا البيضاوي ولكن البيضاوي في جانب عن جانب تخطئتهم قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير
محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا حيث قال اليوم منصوب بتود اي يتمنى كل نفس يوم تجد
صحائف اعمالها او جزاء اعمالها من الخير والشر حاضرة لو ان بينها وبين ذلك اليوم وهوله امدا بعيدا ويجوز ذكر
وتود حال من الضمير في عملت انتهى كلام البيضاوي وقال الزمخشري في بيان الوجه الثاني ويجوز ان يعطف
وما عملت على ما عملت ويكون تود حالا اي يوم تجد عملها محضرا وادة تباعد ما بينها وبين اليوم انتهى فمخالفة كلامي
الشيخين ظاهرة اذ المفهوم من كلام الزمخشري رحمه الله تعالى هو انه يجوز تود حالا من ضمير عملت واما وجه تخطئتهم
البيضاوي فهو ان الوداد انما هو وقت وجدان العمل حاضرا في الاخرة لا وقت العمل في الدنيا فاذا وقع تود حالا
فانما يحسن وقوعه حالا عن ضمير تجد كما فهم من كلام الزمخشري لا عن ضمير عملت كما صرح به البيضاوي واما انا وفي
نظر فغير طرف تخطئتهم فهو ان البيضاوي يجعله حالا مقدرة من ضمير عملت على معنى يوم تجد كل نفس ما عملت مقدرا
وداده اي حال كون وداده ثابتا في تقديره فالوداد وان لم يكن مقارنا للعمل فكون الوداد ثابتا في تقدير الله تعالى
وقضائه مقارن له وهذا مثل ما قال البيضاوي في قوله تعالى وبشرناه باسحق نبيا من الصالحين حيث قال في توجيه
وقوع نبيا ومن الصالحين حالين مقدر نبوة اسحق مع ان اسحق لم يكن موجودا وقت البشارة فضلا عن ان يكون
نبيا وصالحا او مقدرا اياهما مقتضيا نبوته مقدرا كونه من الصالحين فان مقتضى هذا الكلام كما ترى ان لا يجب
كون المقدر في الاحوال المقدرة هو صاحب الحال فان المقدر للنبوة والصلاح هو الله تعالى وصاحب الحال اسحق عليه
السلام فاذا جاز عنده ان يكون معنى قوله تعالى وبشرناه باسحق نبيا من الصالحين هو وبشرنا ابرهيم عليه السلام
باسحق عليه السلام ثابتا نبوته ومثبتا صلاحه في قضائنا وتقديرنا فلم لا يجوز ان يكون عنده معنى قوله ههنا
ما عملت من خير وما عملت من سوء ثابتا وداده في قضائنا وتقديرنا واما ان هذا يعني توجيه الحال المقدرة
بمثل هذا التاويل هل هو صحيح ام لا فسينكشف ان شاء الله تعالى اذا انتهى النوبة الى التكلم في تلك الاية اعني اية

الحال المقدرة

البشر ان شاء الله تعالى تمت الرسالة تماما

للمولى المرحوم سعد زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه قال عز وجل فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين الاية قال البيضاوي واستدل به على فضل الملائكة على الانبياء وجوابه انه كان من المعلوم ان الحقايق لا تنقلب وانما كانت رغبتهما في ان يحصل لهما ايضا ما للملائكة من الكمالات الفطرية والاستغناء عن الاطعمة والاشربة وذلك لا يدل على فضلهم مطلقا انتهى والعبد الفقير يقول اولا ان حمل الملكية على الاتصاف بصفات الملائكة بناء على علم ادم عليه السلام وحواء عليها السلام امتناع انقلاب الشخص البشري من الحقيقة البشرية الى الحقيقة الملكية حمل الكلام على خلاف الظاهر بترتبه على ظاهرة التحقق وثانيا ان هذه الاية لا تقوم حجة على القائلين بفضل الانبياء على الملائكة اذ يحتمل ان يكون رغبتهما عليهما السلام في الملكية والخلود كليهما جميعا او في الملكية فقط او في الخلود فقط لان ترغيب الشيطان اياهما في الملكية والخلود لا يستلزم رغبتهما فيهما جميعا او في احدهما معينا ومع قيام الاحتمال الثالث يعني لو اعتذرا رغبتهما في الخلود فقط دون الملكية كيف يدل قطعا على رغبتهما في الملكية البتة حتى يحتج لمن قال بفضل الملائكة على الانبياء على من قال بخلافه والحاصل ان الاية الكريمة انما تدل قطعا على ترغيب الشيطان اياهما والخلود جميعا واما ان رغبتهما في ايهما فلا دلالة عليه جزما كما لا يخفى وثالثها انهما عليهما الصلاة والسلام انما رغبا في الخلود فقط دون الملكية بدليل قوله تعالى في سورة طه هل ادلكم على شجرة الخلد وملك لا يبلى فاكلا منها فان اكلهما عليهما السلام عقيب الترغيب في الخلود على ما يدل عليه هذه الاية الكريمة يدل دلالة واضحة قطعية على ان رغبتهما ما كانت الا في الخلود فقط فذكر الملكية والخلود جميعا في بعض المواضع وذكر الخلود فقط في بعض الاخر مع ان رغبتهما ما كانت في الخلود فقط فللدلالة على ان ترغيب الشيطان اياهما عليهما السلام كان بترغيبهما في الملكية والخلود كليهما واما اعتذارهما فانما كان برغبتهما في الخلود فقط دون الملكية ولعل هذا ما نقله التفتازاني عليه الرحمة الله تعالى عن البعض من ان الاستدلال بهذه الاية على كون الملائكة افضل من الانبياء استدلال برأي الشيطان ثم حمله على المزاح والهزل وقال ان الاستدلال ليس بترغيب الشيطان اياهما في الملكية بل برغبتهما عليهما السلام فيها ليس بهزل بل هو جد مبني على ما قلنا اذ على تقدير كون رغبتهما في الخلود فقط دون الملكية على ما بيناه انفا ينبغي ان يكون الاستدلال بترغيب الشيطان اياهما في الملكية لا برغبتهما فيها وهذا الجواب الذي حصل لي بالاهتداء اليه ارجو به شفاعة من مشايخنا مشايخ اهل السنة والجماعة يوم يحشر الناس ولقوم الشفاعة زعما على الشرذمة المنكرة بالشفاعة

تمت الرسالة بعون الله تعالى

م م

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

للمولى المرحوم سعد زاده

ومن المواضع التي اختلف فيها الشيخان لاختلاف مذهبهما قوله تعالى في اخر سورة الانعام يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا حيث قال البيضاوي بعد ما ذكر المعنى المتبادر الى الفهم من الاية الكريمة وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل للاية على مساواة من لم يؤمن لمن امن ولم يكسب في الايمان خيرا ثم اجاب عن هذا الدليل بوجوه ثلثة اصطكت في توجيهها الركب وانبعث في تنقيحها الركب وبعد ما اجتهدنا في توجيه تلك الاجوبة لاح ببالي جواب اخر لو كنت ممن رخص له في الاندفاع في امثال هذه المواضع لاجبت به وهو ان يكون كلمة او في او كسبت بمعنى الا ان داخلة على الماضي كما في قول الحريري في اوائل المقامة التاسعة عشر فوالله ما اغتمضت مقلتي يومها ولا تمخضت ليلتي عن يومها او الفيت ابا زيد السروجي او داخلة على المضارع تقديرا على ان يكون من الاصل لم تكن امنت من قبل او تكون كسبت اي الا ان تكون كسبت ويكون المراد من الاستثناء الدلالة عليه كلمة او المبالغة في نفي النفع بتعليقه بالمحال كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف وقوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وقول الشاعر ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب وقوله الا اليعافير والا العيس فيكون المعنى فيما نحن فيه اذا جاء ذلك اليوم لا ينفع الايمان نفسا لم تكن امنت من قبل ذلك اليوم الا ان يكون تلك النفس التي لم تكن امنت من قبل ذلك اليوم كسبت في الايمان خيرا قبل ذلك اليوم وكسب الخير في الايمان قبل ذلك اليوم للنفس التي لم تكن امنت قبل ذلك اليوم ممتنع فالنفع المعلق به اولى بان يكون ممتنعا هذا ما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال تمت الرسالة للمولى النحرير سعد زاده رحمه الله تعالى رحمة واسعة

م م

قال الله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء قال العلامة الزمخشري فان قلت اما يناقض هذا قوله والارض بعد ذلك دحيها قلت لا لان جرم الارض تقدم خلقه خلق السماء واما دحوها فمتأخر وعن الحسن خلق الله الارض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق بها ثم اصعد الدخان وخلق منه السموات وامسك الفهر في موضعها وبسط منها الارض فذلك قوله كانتا رتقا وهو الالتزاق وقال الامام الرازي هذا مشكل لان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها لا محالة ايضا متأخرا عن السماء اقول مبنى الاشكال الغفول عن قول الزمخشري في معرض الدليل وعن الحسن خلق الله الارض الى اخره فانه يدل على ان قوله متأخر دحوها

[illegible]

عن خلقها لا يقول بعظمها في ابتدا خلقها بل يقول انها في اول الخلق كانت كهيئة الفهر ثم دحيت فيتحقق
الانفكاك ويثبت تاخر دحوها عن خلقها قال الله تعالى فسويهن سبع سموات قال الامام الرازي فان قال
قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزايد قلنا الحق لا لان التنصيص للعدد بالذكر لا يدل على
نفي الزايد اقول قد عرفت ان الحاجب اسم العدد ما وضع لكمية احاد الاشيا وقال بعض الائمة كمية الشي عدد المعين
لان الكمية ما يجاب به عن السوال بكم وهو العدد المعين كما ان ماهية الشي حقيقته المعينة التي يستفهم عنها بما الموضوعة
للاستفهام عن حقيقة الشي وكيفية الشي وصفه المعين الذي يستفهم عنها بكيف فكانه قال اسم العدد ما وضع
للعدد المعين احترازا عن الجمع فانه وضع لعدد غير معين الى هنا كلامه ولا شك ان هذا تنصيص على ان اسم العدد
نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وقال الامام البيضاوي في سورة براءة عند قوله تعالى
ان تستغفر لهم سبعين مرة انه عليه الصلاة والسلام فهم من السبعين العدد المخصوص لانه الاصل فجوز ان يكون
ذلك حدا يخالفه حكم ما وراءه انتهى ولا يخفى ان المفهوم منه ايضا ان العدد نص في مدلوله وقال الشيخ اكمل
الدين في شرح المشارق عند شرح قوله عليه الصلوة والسلام اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي الحديث
ان قولهم ان اسماء العدد لا يفيد الحصر بان الرجل اذا قال عندي عشرة دراهم ليس في لفظه ما يدل على انه ليس عنده
غيرها ليس بصحيح لان الفاظ العدد كل منها لفظ خاص وضع لمعنى معلوم على الانفراد لا يحتمل الزيادة والنقصان
وقد قررناه في التقرير وقوله عندي عشرة دراهم في موضع البيان عما عنده ينافي ان يكون عنده غيره لكونه
كذبا حينئذ الى هنا كلامه وهو ايضا صريح فيما اردناه وايضا ما ذكره اصحاب الاصول في ابطال تاويل
الشافعي القرء بالاطهار من ان ثلثة في قوله تعالى ثلثة قروء لفظ خاص فلو كان المراد بالقرء الطهر ليبطل
موجب الخاص يدل على ما ذكرناه نعم يمكن تخليص كلام الامام عن الاعتراض المذكور بان يقال ان الامام عن
قايل بان مفهوم العدد حجة على ما ذكره الامام الاسنوي في التمهيد حيث قال مفهوم العدد حجة عند
الشافعي والجمهور كذا قاله الامام الحرمين في البرهان ونقله الغزالي ايضا في المنخول عن الشافعي لانه لما نزل قوله تعالى
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين واختار الامام
فخر الدين والامدي انه ليس بحجة انتهى ولكن لا يمكن تخليص كلام الامام البيضاوي عنه لما ذكره في سورة براءة
على ما نقلناه عنه وايضا قال في المسئلة السادسة من مسائل الفصل التاسع من كتاب منهاج الاصول التخصيص
بالعدد لا يدل على الزايد والناقص انتهى ولا يخفى ان معناه ان العدد نص في مدلوله لا يحتمل الزايد والناقص
فليتامل فان قيل قد ذكر في كتب الاصول ان التنصيص على الشي باسمه العلم لا يدل على الخصوص سواء كان
مقرونا بالعدد او لم يكن قلنا نعم لكن هذا مخالف لما ذكروه في ابطال تاويل الشافعي القرء بالاطهار وبيناه بعين
الحق ما ذكره عبد الله البلخي من اصحابنا انه اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر لان في اثبات
الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز قال الله تبارك وتعالى واذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم

واغرقنا

واغرقنا ال فرعون وانتم تنظرون قال الامام الرازي روي انه تعالى لما اراد غرق فرعون والقبط وبلغ بهم
الحال في معلوم الله تعالى انه لا يؤمن احد منهم امر موسى بني اسرائيل ان يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين احدهما
ليخرجوا خلفهم لاجل المال والثاني ان يبقى اموالهم في ايديهم اول الامر باستعارة الحلي الغرض الثاني مشكل لكونه امرا
باخذ مال الغير بغير حق فان قيل انه مال غنيمة قلنا انما يكون غنيمة بعده هلكوا وهم لم يهلكوا بعد وبعد تسليم كونه غنيمة
نقول ان مال الغنيمة لم يكن حلالا في ذلك الزمان لقوله عليه الصلوة والسلام اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي
نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا فايما رجل ادركته الصلوة فليصل واحلت لي الغنائم
ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة ولما ذكره الزمخشري
في تفسير قوله تعالى في سورة طه ولكنا حملنا اوزارا من زينة القوم من انه حملنا اثقالا من حلي القبط التي استعرناها
منهم او اراد بالاوزار انها اثام وتبعات لانهم كانوا معهم في حكم المستامنين في دار الحرب وليس للمستامن ان ياخذ
مال الحربي على ان الغنائم لم تكن تحل الى هنا ما ذكره لكن هذا مخالف لما ذكروه في تفسير قوله تعالى في سورة
الاعراف واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم من ان اضافتها اليهم لانهم ملكوها بعد ان هلكوا اغرقوا املاكهم لا يرى
الى قوله عز وعلا كم تركوا من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم كذلك واورثناها بني اسرائيل فانه يدل على حل ملك
الغنيمة ح قال الله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا
يفسقون وقال العلامة الزمخشري والامام البيضاوي امروا به بعد التيه اقول ان قوله تعالى في سورة المائدة يا قوم
ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم الى قوله تعالى فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض صريح في ان الامر
بدخول القرية كان قبل التيه ولا شك ان القصة واحدة باجماع المفسرين وما قيل من انه امروا بالدخول في الارض المقدسة
مرة اخرى وذلك الامر قبل التيه دل على ذلك ما في سورة المائدة من ترتيب التيه على عدم امتثالهم بهذا الامر مع عدم كونه
منقولا عن المفسرين يرد عليه انه يفهم منه انهم امتثلوا بهذا الامر المذكور في سورة البقرة ولا يخفى ان قوله تعالى فبدل الذين
ظلموا الاية يدل دلالة واضحة على انهم لم يمتثلوا امر الله تعالى ولم يلتفتوا اليه قال العلامة الزمخشري والامام البيضاوي
والباب باب القرية وقيل هو باب القبة التي كانوا يصلون اليها لانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام
اقول اختلف العلماء في انهم هل دخلوا الارض المقدسة في حياة موسى ام لا فان اختير انهم دخلوها في حياته عليه
السلام فلا وجه لحمل الباب على باب القبة بالتعليل المذكور وان كان قوله تعالى فبدل الذين ظلموا يابى عن هذا الاختيار
كما لا يخفى على ذوي الاختيار وان كان المختار انهم لم يدخلوها في حياته عليه السلام فنقول لا شك ان دخول
الباب سجدا مشروط بدخول القرية وان معنى قوله تعالى فبدل الذين ظلموا انهم لم يمتثلوا امر الله ولم يلتفتوا
اليه فعلى هذا عدم دخولهم بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام لا يمنع حمل القرية على بيت المقدس ولا حمل الباب
على باب المقدس لان المعنى ح انا امرناهم بدخول باب بيت المقدس سجدا فلم يفعلوا ما امروا به فلا يصلح لحمل الباب

على باب القبة ولا الى حمل الامر على الامر على لسان يوشع وايضا قوله تعالى في سورة المائدة ادخلوا عليهم
الباب يأبى عن حمل الباب على باب القبة اذ ليس المراد بالباب في هذه الاية الا باب قريتهم على ما صرحوا به والقصة
واحدة وايضا قد ذهب الامام البيضاوي الى ان الامر بالدخول كان بعد التيه وان معنى سجدا ساجدين
لله شكرا على اخراجهم من التيه فيكون الامر بالدخول سجدا بعد ممات موسى عليه السلام فلا يصح صرف الباب عن باب
بيت المقدس الى باب القبة بالتعليل المذكور واما ما قيل من ان كونهم لم يدخلوا بيت المقدس لا ينفي الامر بالباب باب قاله مولانا خسرو
بيت المقدس لا ارتجالا ليتعين كونه باب القبة فيمكن دفعه بان يقال انه اكتفى بذكر بيت المقدس عن ذكر ارتجاء
لكونه قريبة منه مسافة يوم قال الامام الرازي ومنها سؤالات السؤال الاول لم قال في سورة البقرة واذ قلنا
وقال في الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في اول القرآن بان قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة
للابهام ولانه ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ يعدد نعمة فاللائق بهذا المقام ان يقول
واذ قلنا اما في الاعراف فلا يبقى في قوله واذ قيل ابهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة السؤال الثاني لم قال
في البقرة واذ قلنا ادخلوا وفي الاعراف اسكنوا والجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا جرم ذكر
الدخول في السورة المتقدمة والسكون في المتأخرة السؤال الثالث لم قال في البقرة فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا
بالواو والجواب هاهنا هو الذي ذكرناه في قوله في سورة البقرة وكلا منها رغدا وفي الاعراف فكلا السؤال
الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف خطيئاتكم الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة وهو
القلة ففي سورة البقرة لما اضاف ذلك القول الى نفسه فقال واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده
وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضف ذلك الى نفسه بل قال
واذا قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة
وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على كثرة السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا وحذفه في الاعراف
والجواب عنه كالجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما اسند الفعل الى نفسه ذكر معه الانعام الاعظم وهو ان يأكلوا
رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الى نفسه لا جرم لم يذكر الانعام الاعظم السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق وايضا فالمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين وبعض الاخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لا بد وان يكون اشتغاله بحط
الذنب مقدما على اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب متقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة فلا جرم
كان تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي لا يكون مذنبا فالاولى به ان يشتغل اولا
بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس وازالة العجب في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب ان يدخلوا الباب
سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله
تعالى حكم كل واحد منهما في سورة اخرى السؤال السابع لم قال في البقرة وسنزيد المحسنين وفي الاعراف سنزيد بغير

الواو والجواب اما في الاعراف فذكر فيه امرين احدهما قول الحطة وهو اشارة الى التوبة وثانيهما دخول الباب
سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين احدهما نغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قول الحطة والاخر
قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزائين
على كل واحد من الشرطين واما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا لمجموع الفعلين اعني
دخول الباب وقوله حطة السؤال الثامن قال في البقرة فبدل الذين ظلموا منهم قولا فما الفائدة في زيادة منهم
في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في الاعراف ان اول القصة هاهنا مبني على التخصيص بلفظة من لانه قال
ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم واوامره
لهم فلما انتهت القصة قال فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة من في اخر القصة كما ذكرها في اول القصة ليكون اخر
الكلام مطابقا لاوله فيكون الظالمون من قوم موسى بازاء الهادين منهم فهناك ذكر امة عادلة وهاهنا امة جائرة
وكلتاهما من قوم موسى عليه السلام فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف واما في البقرة فانه لم يذكر
في الايات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في اخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق
السؤال التاسع لم قال في البقرة فانزلنا عليهم رجزا وفي الاعراف فارسلنا الجواب الانزال يفيد حدوثه في اول الامر
والارسال يفيد تسليطه عليهم واستئصالهم بالكلية وذلك انما يحدث في الاخرة السؤال العاشر لم قال في البقرة
بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما بين في البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم
في الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة اقول في هذه الاجوبة نظر اما في الاول والثاني والتاسع والعاشر فلانها
انما تصح اذا كانت سورة البقرة متقدمة على سورة الاعراف في النزول كما انها متقدمة عليها في الترتيب وليست كذلك
فان سورة البقرة كلها مدنية وسورة الاعراف كلها مكية الا ثمان ايات من قوله تعالى واسألهم عن القرية التي الى قوله تعالى
واذ نتقنا الجبل فوقهم وقوله تعالى لهم اسكنوا هذه القرية الى اخره داخل في الايات المكية فحينئذ لا تصح الاجوبة المذكورة
واما في الجواب الثالث فلان ما ذكره في سورة البقرة هو ان كل فعل عطف عليه شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك
الشيء بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول بالفاء دون الواو فلما تعلق الاكل بالدخول قيل في سورة البقرة فكلوا بالفاء
ولما لم يتعلق الاكل بالسكون قيل في سورة الاعراف وكلوا ولا يخفى انه يرد عليه منع عدم تعلق الاكل بالسكون قال صاحب
الكشاف في سورة الاعراف انهم اذا سكنوا القرية فتسببت سكناهم للاكل منها فقد جمعوا في الوجود بين سكناها والاكل منها
فلا فرق بين وكلوا وفكلوا فلا يتم الجواب المذكور واما في الجواب الرابع فلانه تعالى وان قال في سورة الاعراف
واذ قيل لكنه تعالى قال في السورتين نغفر لكم واضاف الغفران الى نفسه تعالى فبحكم المقدمة القائلة بان اللائق
بالاضافة الى نفسه تعالى ان يذكر اللفظ الدال على الكثرة ينبغي ان يذكر في السورتين لفظ الجمع الدال على الكثرة وتحسبن
ان رعاية جانب قوله تعالى نغفر لكم اولى من رعاية جانب قوله تعالى واذ قيل لهم لتعلق الغفران بالخطايا كما لا يخفى
على العارف بالمزايا واما في الجواب الخامس فلانه تعالى وان لم يسند الفعل في الاعراف الى نفسه لكنه مسند الى نفسه تعالى
في نفس الامر فينبغي ان يذكر الانعام الاعظم في السورتين واما في الجواب السادس فلان القصة واحدة وكون بعضهم مذنبين

قال الامام الشيخ
الا ان السور
والايات ليس ترتيبها
على ترتيب النزول
منه

قوله قلت رد الا ان [illegible] بحقائق [illegible] وان يقال [illegible] كما قال الا ما هو [illegible] في بعض النسخ مصحح

وبعضهم غير مرتب بحقق فعلى مقتضى ما ذكره ينبغي ان يذكر قوله تعالى وقولوا حطة مقدما على قوله تعالى ادخلوا الباب
في السورتين واما في الجواب السابع فلان القصة واحدة وان الواو لمطلق الجمع قوله تعالى نغفر لكم خطاياكم في مقابلة قوله تعالى
وقولوا حطة سواء قدم او اخر وقوله تعالى وسنزيد المحسنين في مقابلة قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا سواء ذكر الواو او ترك
واما في الجواب الثامن فلانه تعالى قد ذكر في سورة البقرة قبل قوله فبدل الذين ظلموا ما يدل على التمييز والتخصيص حيث
قال وظللنا عليكم الغمام وانزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم الى آخره بكافات الخطاب وصيغة تكلم
فمقتضى ما ذكره ينبغي ان يذكر لفظة منهم في سورة البقرة ايضا والجواب الصحيح في جميع هذه السؤالات ما ذكره صاحب
الكشاف في سورة الاعراف من انه لا باس باختلاف العبارتين اذا لم يكن هناك تناقض ولا تناقض بين قوله اسكنوا هذه
القرية فكلوا منها وبين قوله وكلوا لانهم اذا اسكنوا القرية فتسببت سكناهم للاكل منها فقد جمعوا في الوجود بين سكناها والاكل
منها وسواء قدموا الحطة على دخول الباب او اخروها فهم جامعون في الايجاد بينهما وترك ذكر الرغد لا يناقض اثباته
وقوله نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين موعد بشيئين بالغفران وبالزيادة وطرح الواو لا يخل بذلك لانه استئناف
مرتب على تقدير قول القائل ماذا بعد الغفران فقيل له سنزيد المحسنين وكذلك زيادة منهم زيادة بيان وارسلنا
وانزلنا ويظلمون ويفسقون من واد واحد انتهى كلامه

تمت الرسالة بعون الملك الوهاب
للمولى سباهي زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

قال في قوله تعالى قل الانفال لله والرسول فقسمها رسول الله بينهم على السواء اقول يخالف لما ذكره
الزمخشري في آل عمران ان الغنائم لم تقسم يوم بدر وقال في هذه الآية وقتلت به سعيد بن العاص اقول قال الشهاب ابن
حجر تبعا لابي عبيد والصواب العاص بن سعيد ثم قال وفي عبارة الكشاف قتلت به سعيد بن العاص والعرب
لم يقولوا قتلت به وانما قالوا وقتل به اي بالبناء على المفعول قال في قوله تعالى اذ تستغيثون ربكم بدل من اذ يعدكم
او متعلق بقوله ليحق الحق اعترض عليه بان قوله ليحق مستقبل لكونه منصوبا باضمار ان والظرف للماضي فكيف
يتعلق المستقبل بالماضي قلت لما اضمر ان المصدرية في ليحق لم يعتبر فيه معنى الفعل فكان متخلصا للمصدرية
قال نظر الى المشركين وهم الف والى الصحابة وهم ثلاثمائة اقول قد مر في آل عمران وهم قريب من الف واصحابه وهم
ثلاثمائة وبضعة عشر قال في قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان يعني الجنابة اقول فيه شبهة تكرار لان نفس
قوله ليطهركم به بالحدث والجنابة قال في قوله تعالى فان الله شديد العقاب او وعيد بما اعد لهم في الآخرة اقول
البين قوله وان للكافرين عذاب النار يغني عن اعادته قال في قوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم
خاصة على ان قوله لا تصيبن اما جواب للامر اقول بل هذا ليس بجواب الامر بل هو جواب لشرط مقدر اذ لا يناسبهم
ان يقال ان تتقوا لا تصيب بل هو المقدر اي ان اصابتكم لا تصيب الظالمين منكم خاصة فان قيل هذا ناقل جزاء الشرط
والجزاء الذي تضمنه الامر وجوابه قلنا الشرط الذي قدروه في مثل هذا التركيب يجب ان يكون مما دل عليه لفظ
الامر المذكور وفيه تامل قال في قوله تعالى ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين واسناد امثال هذا مما يحسن للمزاوجة

ولا يجوز

ولا يجوز اطلاقه عليه ابتداء اقول قيل ينقضه قوله تعالى افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم
الخاسرون قلت المكر هنا الاستعارة لاستدراج العبد ولعله بحيث لا يحتسب والمكر الممنوع اطلاقه عليه
تعالى ما كان على معناه الحقيقي قال في قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم اه او فرضه على معنى
لو استغفروا لم يعذبوا اقول لا يبعد ان يكون بيانا للمكان الموجب لامهالهم وقد قال انه بيان له الا انهم
الان يتخلف فتدبر قال في قوله تعالى واذ زين لهم الشيطان اعمالهم الخ بان وسوس اليهم اقول
ضعف هنا ان قوله تعالى واني جار لكم ليس مما يليق بالوسوسة قلت قول المصنف واوهمهم ان اتباعهم اياه
اه اشارة الى دفع هذا فتامل قال في قوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد اه فان ترك التعذيب من مستحقه
ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب الخ اقول وفيه نظر لانه يخالف ما ذكره في سورة
آل عمران في تفسير قوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد وسببيته للعذاب من حيث ان نفي الظلم يستلزم
العدل المقتضي اثابة المحسن ومعاقبة المسيء والجواب ان المراد مما ذكره في آل عمران ما يكون ظلما عند العباد
كما مر قال في قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا الا ان ان المصدرية لا يحذف اقول اما في نحو
قولك جئتك تكرمني فهو تقدير لا حذف قال في قوله تعالى لا تعلمونهم الله يعلمهم اه يعرفهم اقول في قوله
تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وقيل اسلم مع النبي عليه السلام ثلاثة وثلاثون
رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر فنزلت اقول السورة مدنية واسلام عمر كان في مكة الا ان يقال الآية مكية
جعلت في سورة مدنية وفيه نظر قال في قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله الخ او الجر عطفا على المكني عند
الكوفيين اقول قد ضعف العطف على الضمير المجرور في قوله تعالى تساءلون به والارحام كما هو قراءة حمزة فان قيل
هذا على مذهب الكوفيين قلت حمزة ايضا كوفي فتامل تمت حاشية السورة للمولى المرحوم علي بن عبد الغني
الشهير بام ولد زاده وخطه الشريف

اسولة الاعراف للعلامة المحقق خضر بك چلبي نور الله ضريحه

الحمد لله الذي جعل اختلاف العلماء رحمة وخصصهم بنباهة الشان وعلو الهمة وكشف بمعونتهم كل حجبة وغمة والصلوة
على سيدنا محمد شفيع الامة وعلى آله الذين يقتدى بهم في كل ملمة وبعد فهذا ما سنح للخاطر الفاتر وتراءى للذهن القاصر
مما يتعلق بتفسير القاضي والكشاف في المواضع التي انتهوا اليه في سورة الاعراف كتبته مع الاعتراف بالعجز والقصور كيلا يجري
في عداد الاقران فالمامول من الاخوان ان يسددوا الخلل بقدر الامكان والله المستعان وعليه التكلان قوله تعالى
قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين

تعالى

ثم افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها الآية قال صاحب الكشاف فان قلت كيف اسلوب قوله
افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم قلت هو اخبار مقيد بالشرط وفيه وجهان احدهما ان يكون كلاما مستأنفا فيه معنى
التعجب كأنهم قالوا ما اكذبنا على الله تعالى ان عدنا في الكفر بعد الاسلام لان المرتد ابلغ في الافتراء الى امر والثاني ان يكون قسما
على تقدير حذف اللام بمعنى والله لقد افترينا على الله كذبا قال الشارح التحرير كان اصل السؤال والجواب تمهيدا لما يبني
عليه في الوجهين والا فظاهر انه اخبار مقيد بالشرط فان قلت فهذا حمل الكلام على ظاهره قلنا لا لان لا تعلق للماضي المصدر بقد
ولا المتقدم على الشرط فكيف اذا اجتمع الامران فظاهره الافتراء الماضي لا تعلق له بالعود ولا سبيل الى الحمل على معنى ان عدنا
ظهر انا قد افترينا البته لا لما مر ان المانع ظهور الافتراء لا هو نفسه ولان المقيد بالعود هو الافتراء نفسه لا ظهوره
كذا يقال وفيه نظر لوروده على الوجه الثاني اعني جعل قد افترينا جوابا للقسم بحذف اللام فانه مقيد بالشرط ولانه قال
بجعل الكلام بمعنى المستقبل تنزيلا له منزلة الواقع وقربا الى الحال حتى كأنه قيل قد افترينا الان بالعود ذكره ابو البقاء و
بالجملة فاستقامة ظاهر الكلام على تقدير القسم وعدمها بدونه محل نظر اولى حاصل سؤال صاحب الكشاف على ما قرره صاحب
الكشف ان الظاهر في مثله ان لا يتعلق بالشرط نفس الجزاء بل ظهوره على عكس ما قرره التحرير كما في قولك ان اكرمتني اليوم فقد اكرمتك امس
ويكون الا تنصروه فقد نصره الله وههنا المقصود تقييد نفس الافتراء بالعود ولفظ قد مع صيغة المضي بمعناه في حاصل الجواب
انه اخرج لا على مقتضى الظاهر اذ المعنى على تقييد نفس الافتراء كما ذكره العلامة وابو البقاء ولفظة مع صيغة المضي يدل على التاكيد
فيستفاد منها معنى التعجب بقرينة المقام او كونه جواب القسم وهذا الكلام لا غبار عليه قوله عز شأنه وما يكون لنا ان نعود
فيها الا ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين
الاية قال صاحب الكشاف فان قلت ما معنى قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله والله تعالى متعال ان يشاء ردة
المؤمنين وعودهم في الكفر قلت معناه الا ان يشاء الله خذلاننا ومنعنا الالطاف لعلمه انها لا تنفع فينا ويكون عبثا
والعبث قبيح لا يفعله الحكيم والدليل عليه قوله وسع ربنا كل شيء علما اي هو عالم بكل شيء مما كان وما يكون وهو يعلم احوال
عباده كيف يتحول وقلوبهم كيف تتقلب وكيف تقسو بعد الرقة وكيف تمرض بعد الصحة ويرجع الى الكفر بعد الايمان
وقال القاضي في تفسيره الا ان يشاء الله خذلاننا وارتدادنا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله تعالى اقول
اقول لما فسره صاحب الكشاف بالخذلان وارادة منع الالطاف وذكر دليلا على كونه مرادا فلا بد من ابطال دليله حتى
يصح ارادة الارتداد ويمكن ابطال دليله بان معنى وسع ربنا كل شيء علما انه يعلم كل حكمة ومصلحة ومشيئة على وفق
الحكمة فلو تحقق مشيئة العود والارتداد لم يكن خاليا عن الحكمة فلا يستبعد

رسالة العلامة المحقق

لقد خلقنا الانسان يريد به الجنس في احسن تقويم تعديل بان خص بانتصاب القامة وحسن الصورة وخواص
الكائنات ونظائر سائر الممكنات ثم رددناه اسفل سافلين بان جعلناه من اهل النار او الى اسفل السافلين

وهو

وهو النار وقيل اراذل العمر فيكون الا الذين امنوا وعملوا الصالحات منقطعا فلهم اجر غير ممنون لا ينقطع او لا يمن به
عليهم وهو على الاول حكم مرتب على الاستثناء مقرر له

قاضي

قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين فان قلت جعله اهل النار كيف يقابل خلقه في احسن صورة قلت مقابلته
باعتبار اهل النار اقبح صورة من كل شيء واسفل على التوجيه الاول حال وعلى الثاني منصوب بنزع الخافض كما اشار
اليه وقوله فيكون متفرع على ما قبل وفي كونه استثناء منقطعا نظر لانه داخل في حكم المردودين الى ارذل العمر مخالف
لهم في الحكم وغاية ما يمكن ان يقال ان المشهور في المستثنى المنقطع ما لم يدخل في المستثنى منه وخالفه في الحكم ولا يذكر للمستثنى
حكم بل حكمه مخالف لحكم المستثنى منه وقد يجوز لدفع توهم ناشئ مما سبق ذكر ان يخالف المستثنى في الحكم فالواجب ذكر حكم له
ليعلم انه ليس حكمه خلاف المستثنى منه وذلك فيما نحن فيه توهم ان المؤمنين يشاركون المشركين في سوء الحال لذلك
الرد فاستثنى وقال فلهم اجر غير ممنون

عصام

وان استوضحت هذا المقام على وجه يتبين ما قال المولى لعصام على طرف التمام فعليك بما كتب اصحاب التفسير وارباب
الاصول في تحقيق قوله تعالى في سورة النور والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان
الله غفور رحيم لكن لنبين لك هنا مقدار ما تنثلج به الصدور فنقول قال البيضاوي هنا بعد ان سرد الكلام
على ان الاستثناء متصل وقيل انه منقطع متصل بما بعده انتهى يعني بقوله فان الله غفور رحيم على طبق الاتصال
ههنا في صورة الانقطاع بما بعده وهو قوله فلهم اجر غير ممنون وقال المحشي سعدي افندي هناك الانقطاع مختار
فخر الاسلام وصاحب التقويم وهو الموافق لمذهب الحنفية كتب الاصول الحنفية انتهى وقد بين فخر الاسلام الانقطاع
وجها وهو الذي عده صاحب التلويح وجها ثانيا وقد طويناه عن كشح المقال لعدم مناسبته ههنا ولما الذي بينه صاحب
التقويم واختار صاحب التوضيح ما ذكره لمناسبته قال صاحب التوضيح وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا
فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور
معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج
بالمعنى المذكور وقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما انه لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج
عن ذلك الحكم بحكم صدر الكلام انه قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن ذلك الحكم بل معناه
ان تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر ونظائره كثيرة في القران انتهى وقال صاحب التلويح حاصله ان المستثنى
وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه عن حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم اخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا
انتهى وبين صاحب التلويح وجها عده وجها ثالثا ذكره صاحب الكشف وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق
لازم القذف والتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال انتهى ولا يخفى

انصاحب التلويح وان عده وجها ثالثا لكنه سر ما قاله صاحب التقويم الذي عده صاحب التلويح وجها اول وانا ابين
سر ما قاله صاحب التقويم بوجه اوضح حتى يظهر الاتحاد في المال وهو ان اولئك لكونه اشارة فيه اشارة الى علة
الحكم بانهم فاسقون فان معناه اولئك الموصوفون بالرمي والقذف وعدم اتيان اربعة شهداء هم الفاسقون ولا شك
ان هذه العلة موجودة في التائبين كما انها موجودة في غير التائبين وان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في المعلول فيلزم ان يكون القاذف التائب ايضا فاسقا الا ان التائب من الذنب بسبب كونه مغفورا له كان كمن لا ذنب له لا يبقى
في حكم الشرع فاسقا وان كان بمقتضى العلة فاسقا فعموم بقاء القاذف التائب من الذنب على الفسق في حكم الشرع لما كان
حكما مغايرا للحكم لكون ذلك القاذف التائب فاسقا نظرا الى العلة التي هي مدلول اولئك هم الفاسقون وكان المقصود بالاستثناء
بيان الحكم بان القاذف الفاسق التائب لا يبقى فاسقا في حكم الشرع لا بيان اخراج القاذف التائب عن الحكم بان القاذف
فاسق نظرا الى العلة كان الاستثناء منقطعا هنا ولما كان معنى عدم الاخراج في الاستثناء المنقطع عدم الدخول
وكان ذلك المخفي اعم فلا غبار على كلام النحاة ايضا على ان الاخراج لو كان على ظاهره فعدم الاخراج لكونه مبنيا سلبيا
اعم من عدم الاخراج لعدم الدخول في اصله ومن عدم الاخراج لعدم قصد اخراجه اذ عدم الاخراج اما لعدم الدخول في
اصله حتى يخرج واما الدخول في اصله لكن لا يقصد اخراجه للعلامة المدقق والحبر المحقق سيدنا واستاذنا

شيخ الاسلام والمسلمين
يحيى افندي منقاري زاده مد ظله

رسالة للمولى الفاضل السيد الشريف الفاضل العزيز في دهره وعصره

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله محمد واله وصحبه اجمعين **اما بعد** فلما ورد الامر من الحضرة الخاقانية
العثمانية سيد سلاطين العرب والعجم مستخدم ارباب السيف والقلم السلطان بن السلطان السلطان بايزيد خان
ابن محمد خان بمطالعة تفسير ايات الحج من الكشاف وحواشيه ليبحث عنها يوم العيد بحضرة التي هي غير الخنادق ورد
المنادي فطالعت تلك الكتب وباحثت بتلك الحضرة العلية لازالت عالية مع الطلبة الذين اكثرهم على قلوبهم اكنة لا يكادون
يفقهون حديثا وبعضهم منحرفون عن السداد الى التعصب والعناد حاسدا ما اتاهم الله من فضله كما هو دابهم قديما وحديثا
الا من عصمه الله بقلب سليم وطبع مستقيم وهم الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك حزب الله الا ان حزب الله
هم الغالبون ولما لم يحصل ما هو الغرض من البحث والخطاب وهو تمييز الخطاء عن الصواب للعادة السوء بين الاصحاب
كتبت هذه الاوراق لتشرف بمطالعة اولي الالباب ويتميز القشر عن اللباب رحم الله امرا طالع فيها بعين الانصاف
لا بنظر البغي والاعتساف والله بيني وبينه وكفى به وكيلا ثم لما كان الباعث لورود هذا الامر من تلك الحضرة السلطانية
الجناب الاسنى الاعظمي الاكرمي الامجدي وهو سلطان الوزراء شرقا وغربا وملجأ العلماء بعدا وقربا عضد الدولة والدين
ظهير الاسلام والمسلمين علي باشا يسر الله ما يشاء وسمتها باسمه الشريف ليبحث عنها في محفله المنيف ولعله ينظر اليها بنظر الى

وهى

وهو غاية المأمول ونهاية المرتجى والله ولي الاجابة والتوفيق وهو نعم الرفيق في كل طريق اقول اني اخرته لمحالة
يوم قصير وتعب كثير من تشتت الاحوال والخير ابالبال فليعذرني ان وجد فيه ما فيه الحمد لله على كل حال والصلوة على نبيه
النبيه قال الله تبارك وتعالى واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي
محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج
فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله حاضري
المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولي الالباب ليس عليكم
جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم
من قبله لمن الضالين ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم فاذا قضيتم مناسككم
فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ذكر صاحب الكشاف في معنى الاتمام وجوها من جملتها قوله وقيل ان تخلصوهما
للعبادة ولا تشوبوهما بشيء من التجارة والاغراض الدنيوية **اقول** فيه بحث من وجهين الاول ان قيد لله يكون مستدركا
لانه اريد من الاتمام ما هو المراد في الثاني ان تفسير الاتمام بهذا المعنى تخالف لما سيجيء في تفسير قوله تعالى ليس عليكم جناح
ان تبتغوا فضلا من ربكم ان المراد بالفضل هو الربح بالتجارة وهو مباح لهم في ايام الحج كما روي عن ابن عمر ان رجلا
قال له انا قوم نكري في هذا الوجه اي جهة الحج وطريقه وان قوما يزعمون ان لا حج لنا فقال سال رجل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عما سالت فلم يرد عليه حتى نزل ليس عليكم جناح فدعا به فقال انتم حجاج وعن عمر انه قيل له هل كنتم تكرهون
التجارة في الحج فقال وهل كانت معايشنا الا من التجارة في الحج **قال** صاحب الكشاف دل الدليل على نفي الوجوب في العمرة وهو
ما روي انه قيل يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج قال لا ولكن ان تعتمر خير لك **قال** صاحب الكشف ان تاخر هذا الحديث
يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وان تقدم فالكتاب ينسخه **اقول** في الشق الثاني نظر لان الحديث ربما يجعل قرينة لارادة
المعنى المجازي من الكتاب او يعين احد معنيي المشترك منه وانما ينسخه اذا لم يكن ان يراد من الكتاب ما اريد منه لا بالحقيقة ولا
بالمجاز **ثم قال** صاحب الكشف يحتمل ان يراد من الحديث نفي مثلية العمرة للحج في الوجوب لا نفي وجوبها مطلقا لانه فرق بين
الواجب باجماع منعقد عن دليل قطعي والواجب بطريق ظني **اقول** هذا الكلام في غاية البطلان لان انقسام الواجب الى الواجب
باجماع قطعي والواجب بطريق ظني انما يجوز بالنسبة الينا لا بالنسبة الى النبي عليه السلام نعم لو كان ما روي عنه عليه السلام
كلام واحد من احاد الامة لامكن ان يحمل ذلك الكلام على ما ذكره من نفي المثلية **قال** صاحب الكشاف فان قلت قد روي عن ابن عباس
ان العمرة لقرينة الحج وعن عمر ان رجلا قال له وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي اهللت بهما جميعا فقال هديت لسنة نبيك وقد
نظمت مع الحج في الامر بالاتمام فكانت واجبة مثل الحج **قال** الشارح التفتازاني ان هذا الكلام اشارة الى التمسك بوجوه
ثلثة في وجوب العمرة كما هو مذهب الشافعي وكان الاولين التزاميان والاقوال الصحابي ليس بحجة عند الشافعي وما ذكر

والجواب الاول يغنيه الرواية المشهورة انها القرينة في كتاب الله اقول فيه بحث لان الرواية المشهورة لا ينفي الوجه الثاني
من وجوه الجواب وهو قوله وانهما مقترنان في الذكر فليكن معنى القرينة في كتاب الله انها القرينة فيه في الذكر لا في الحكم الوجوب
فكان تكثير الوجوه في الجواب لاجل اختلاف الرواية ليكون كل منها جوابا بالرواية مخصوصة ثم قال وفي جواب الثالث جمع بين الحقيقة
والمجاز بمعنى المشترك اقول يمكن دفع ذلك بتقدير اتموا في المعطوف فاعني قوله والعمرة اذ المذهب الصحيح جواز تعدد العامل
في المعطوف اذا كان المنسوب متعددا نحو قام زيد وعمرو اي وقام عمرو قال صاحب الكشاف واما حديث عمر فقد سئل الرجل كونهما
مكتوبين عليه بقوله اهللت بهما قال صاحب الكشف فعلى هذا لا يطابق قوله هديت جوابا وانما يطابق اذا كان الاهلال مسببا
عن الكتب اقول منشاؤه توهم ان اهللت تعليل لما سبقه فيكون فضلة في الكلام فلا يرجع الجواب اليه فلا يطابق الجواب لكن هذا
وهم باطل لان المراد من قولهم الاستيناف يقع موقع التعليل او التفسير ان مآل المعنى يرجع الى احدهما ويفهم منه بطريق خطابي لا انه
مفهومه المطابقي حتى يكون فضلة في الكلام بل الكلام الاستينافي عمدة في الكلام ايضا يصح رجوع جواب المخاطب اليه وان كان يفيد
معنى التعليل او التفسير بالنسبة الى ما قبله بحسب المعنى بطريق خطابي وان اراد ان مطلق سببيته الا بدلا يصح التطابق وسببيته سطله
قولك عكسه بحث كما لا يخفى على من رسوله سلامة الذوق قال صاحب الكشاف كانهم قصدوا بذلك اخراجها عن حكم الحج قال الشارح
التفتازاني سلم بان القراءة ليست بحسب الرواية والسماع اقول معنى كلامه كانهم قصدوا بذلك القراءة واختيارها من بين
الروايات فاندفع ما يشعر به العبارة هذا ان قيل ان غرض الشارح اعتراض على الكشاف كما ذكر في مواضع عديدة من ان المصنف ينسب
القراءة الى الرأي فاعترض عليه ح قال وهذا مما يخشى عليه الكفر كما صرح به في سورة الانعام في شرح قوله تعالى قتل اولادهم
شركاؤهم وان قيل ان مراد الشارح ليس باعتراض على الكشاف بل اراد ان عبارته وان كانت مشعرة بهذا المعنى لكنه ليس بمراد لمذهبه
بالوفاق قال صاحب الكشاف امر من يحوجه الى الحلق قال الشارح فيه بهذا الكلام المعطوف اقول لا يخفى ان رعاية الملائمة
ليست بمنزلة تخصيص الحكم العام فيها لاجلها بل وجهه ان ما قبل هذا الكلام كان مسوقا في بيان الحلق فاقتضى ذلك تقييد
المرض به لان ذلك الكلام نوع تفصيل لما قبله كما ينبئ تفسيره بتقدير قوله فمن ما الغافا فهم قال صاحب الكشاف فمن لم يجد الهدى
فعليه صيام ثلاثة ايام في الحج اي في وقته وهو اشهره ما بين الاحرامين احرام العمرة واحرام الحج وهو مذهب ابي حنيفة
وقال الشارح وظاهر العبارة مشعر بانه يجب عند ابي حنيفة ان يكون قبل احرام الحج وليس كذلك بل يجوز بعده بالاتفاق اقول
فكانه قصد بذلك تمام ظهور الخلاف بين ابي حنيفة والشافعي فيه فقط وهو اشهره بقوله ما بين الاحرامين والا
فبعد احرام الحج يصح في قولهما جميعا قال صاحب الكشاف فاذا امنتم الاحصار يعني فاذا لم تحصروا وكنتم في حال امن وسعة
قال صاحب الكشف فيه ان الامن في مقابلة الخوف لغة وان المناسب لو ابدل الفاء ح لانه لا يستعقب الاحصار اذ
ذلك بل هو تفصيل لقوله واتموا الحج والعمرة لله اقول الجواب عن الاول ان الامن في مقابلة الخوف مطلقا الا في مقابلة
خوف العدو بخصوصه وههنا وقع في مقابلة الخوف الاحصار ايضا وقوله يعني فاذا لم تحصروا بيان مآل المعنى
لم يرد انه معنى فاذا امنتم فاذا لم تحصروا والجواب عن الثاني ان ايراد الفاء واختياره على الواو ايذان بانه بيان

حكم

حكم امن الاحصار متاخر في المرتبة عن بيان حكم الاحصار وان كان كل منهما تفصيلا لقوله واتموا الحج لان مرتبة
بيان منع الطريق مقدم على بيان كيفية الحج وهذا مثل قول امرئ القيس ◦ بسقط اللوى بين الدخول فحومل ◦
بالفاء على ما هو الرواية المشهورة فان ايراد الفاء موضع الواو اشارة الى ان وجه مرتبة الحومل من الدخول
فافهم فانه من غوامض اسرار البلاغة قال صاحب الكشاف ما فائدة توقيت الحج بهذه الاشهر قلنا فائدته ان شيئا من
افعال الحج لا يصح الا فيها قال الشارح التفتازاني فيه هذا بيان على مذهب ابي حنيفة والمراد الا فعال الاركان لكنه يشكل
بطواف الزيارة لانه من جملة الاركان للحج وهو يصح في كل واحد من ايام النحر وهو اليوم العاشر من ذي الحجة والحادي عشر
والثاني عشر هذا نقل معنى كلامه اقول ويمكن ان يجاب عنه بان يقال ان تنوين شيئا للتعميم للانواع لا لتعميم الافراد
يعني ان كل نوع من انواع افعال الحج لا يصح الا فيها وهذا يقتضي ان يصح كل نوع لجميع افراده فيها لا في غيرها ولا يمكن
ذلك صحة وقوع فرد من نوع من الانواع من غيرها لان التنكير اذا كان لتعميم الانواع يكون الحكم فيه على الانواع لجميع افراده
وايكفي في الحكم على الانواع ثبوت ذلك الحكم لنوعه باعتبار وجود النوع في ضمن ذلك الفرد لان ذلك تدقيق فلسفي
لا يعتبر في المحاورات ومتعارف اللغة انما يصح اذا كان ذلك الحكم صادقا لجميع افراد ذلك النوع اي يصدق عليه باعتبار
تقدير وجوده في اي فرد كان ويكون لازم النوع في اي فرد يوجد ومثل ذلك يقال لا حكم النوع وان كنت في ريبة مما ذكرنا
فانظر الى قولنا الله خلق كل نوع من انواع الدابة على صفة نوع يمشي على بطنه ونوع يمشي على رجلين ونوع يمشي على اربع
كيف تجد صحة الحكم منوطة على ثبوت كل من تلك الاحكام الثلثة لكل فرد من افرادها بحكم فيه من الانواع الثلثة وكيف تخرج
الكلام عن متعارف اللغة اذا حكمت عليها بتلك الاحكام باعتبار ثبوتها لفرد منها وهذا مما يعرفه الطبع السليم والفهم المستقيم
او الى قولنا كل نوع من انواع الحيوانات كان في نفس نوع كيف تجد الكلام سمجا بعيدا خارجا عن قانون اللغة اللهم الا ان
يتاول بان كل نوع من انواع الحيوانات فاذا تمهد هذا فنقول معنى كلام صاحب الكشاف ان كل نوع من انواع افعال الحج لا يصح الا
في تلك الاشهر المعلومات وهو صحة وقوع انواع الافعال في تلك الاشهر والحصر فيهم بالاثبات والنفي وههنا كذلك فان جميع
انواع الحج باعتبار وجوده في جميع افراده يصح ان يقع فيها بحيث يتم امر الحج ولا يصح ان يقع في غيرها بهذه الحيثية لان انواع
افعال الحج الطواف والوقوف والرمي والوقفة والسعي وكل من تلك الانواع يصح وقوعه في وقت الحج باعتبار وجوده في جميع الافراد
بحيث يتم امر الحج لا في غير وقت الحج فان طواف الزيارة وان كان يمكن ان يوجد في الحادي عشر والثاني عشر لكن نوع الطواف
باعتبار جميع افراده لا يوجد فيها ولا ينتقض الحصر بطواف الزيارة باعتبار صحة وقوعه في الحادي عشر والثاني عشر وعلى
هذا استقام الكلام ◦ وانفتح المرام بلا احتياج الى تقييد الافعال بالاركان كما لا يخفى على ارباب الانصاف الذين يجتنبون
عن طريقة الاعتساف ◦ لا على الذين يهيمون في وادي الضلال ◦ ولا يعرفون من العلوم غير القيل والقال ◦ هذا هو الجواب على مذهب
ابي حنيفة واما الجواب على مذهب الشافعي فالعهدة على الشفعوية قال صاحب الكشاف اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد قال
قطب الرازي لان معنى الجمع ضم شيء الى شيء وهو متحقق في الاثنين واذا جاز ان يطلق الجمع على الاثنين فبالاولى جواز اطلاقه

على الاثنين وبعض اقول هذا غلط نشأ من اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان ما ذكره معنى لفظ الجمع المركب من جمع
لا ما يصدق عليه المفرد من تلك الاشياء حتى يكون من المفهومات فعلى هذا لا يصح ان يطلق صيغة الجمع على الاثنين وعلى
بعض الثالث بحسب الوضع اللهم الا ان يطلق بطريق التجوز وعلى هذا لا يصح قول التفتازاني تميل الى مذهب المجوزين في
اقل الجمع لانه لا وجه لصحة هذا الاطلاق على هذا المذهب للمجوز ايضا لما ذكرنا فالحق في هذا المقام ما اختاره صاحب الكشف
من ان هذا التجوز في الجمع بحسب صيغته لا الاطلاق بحسب الحقيقة والتوجيه الثاني بيان التجوز فيه ايضا بحسب حال الهيئة
لا في الهيئة نفسها اذ المعنى المجازي موضوع لثلثة اعني شوال وذي القعدة وعشر ذي الحجة واليه اشار التفتازاني
بقوله اطلق على الثلثة مجازية فافهم فان التمييز بين هذين التجوزين دقيق قال صاحب الكشاف وقيل نزل بعض
الشهر منزلة كله كما يقال رايتك سنة كذا وعلى عهد فلان ولعل العهد عشرون سنة او اكثر وانما رآه في ساعة منها
اقول وجه جميع الشراح كلامه بان هذا من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء فيرد عليه ان الامر ليس كذلك في قولنا سنة
كذا او على عهد فلان لان السنة والعهد مستعملان في معناهما الحقيقي وساعة من سنة او عهد ثم الحق ان الشراح لم يفهموا
كلام الكشاف لان مراده من قوله نزل اه انه اعتبر وقوع افعال الحج في عشر ذي الحجة ووقوعها في كله فجعل ذلك ايضا بهذا
الاعتبار من اشهر الحج لان ذلك من متعارف اللغة كما يجعل السنة كلها والعهد كله وقت الرؤية باعتبار وقوع الرؤية في جزء
منها بلا ارتكاب المجاز بل بحسب عرف اللغة فجعل ذي الحجة من اشهر الحج مع ان ظرف الحج منها ليس الا العشر فكانه قيل وقت
الحج ثلثة اشهر اعني شوال وذو القعدة وذو الحجة لان افعال الحج يقع فيها اي في اي جزء منها كما في الاولين او في بعض
جزء كما في الثالث وجعل الشيء ظرف الشيء باعتبار وقوعه في جزء منه مكانا كان او زمانا شايع في متعارف اللغة ومن
ههنا خرج وجه وجيه للمالك في جعل تمام ذي الحجة وقت الحج بلا تمحل يتكلفه المصنف ليكون النزاع بينه وبين الامام
لفظيا فانه جعل من وقت الحج تمام ذي الحجة بناء على هذا التنزيل المذكور والامام انما اعتبر ظرف الافعال في معياره
حقيقة وهو العشر او التسع مع ليلة العاشر قال صاحب الكشف لان المعرفة لا يعرف في اسماء الاجناس قال القطب الرازي
وانما قيد بالاجناس لان المعرفة يعرف من الاعلام فان عرفة علم لهذا المكان المخصوص كان عرفات علم له اقول فيه بحث
فان لفظ عرفة كما انها علم لهذا المكان المخصوص فهي اسم لليوم التاسع ايضا من ذي الحجة لان يوم عرفة ونحو عرفة شايع
في الكتب بل هو مذكور في الكشاف في هذا البحث حيث قال والافضل ان يصوم يوم التروية وعرفة وعن مجيء السنة انه
سمي اليوم التاسع بعرفة لان ابراهيم عليه السلام عرف تاويل رؤياه فيه وعلى هذا يعرف عرفة من اسماء الاجناس في غير
جمع عارف ولا وجه لتخصيص الاستثناء قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات قال صاحب الكشاف فيه دليل
على وجوب الوقوف بعرفة لان الافاضة لا يكون الا بعده قال الشارح في بيان الدلالة ذكر الافاضة بكلمة اذا
للدلالة على القطع وهو في حكم الشرع الوجوب كانه قال الافاضة واجبة عليكم ثم ان ما يقتضي سابقية الكون ولا يتصور

بعرفة

بعرفة ليكون سدتها منها وهو معنى الوقوف بها اقول فيه بحث لانه يجوز ان يراد منه الوجوب للافاضة
بعد الاستقرار بعرفة فلا يكون الوقوف بها واجبا لانه لا يتوقف عليه الواجب المطلق تمت الرسالة
وقد استكتبت من نسخة سقيمة راجيا من الله
الفوز بالاصلاح

للفاضل اللاري رحمه في برهان التوحيد

قال سبحانه وتعالى قل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اعلم ان النحاة ذكروا ان كلمة لو لامتناع الثاني
لامتناع الاول فيكون لنفيهما مع تعليل الثاني بالاول والظاهر ان مرادهم ان معناه بحسب الاصل اذ وضعه
لتعليق وجود مقدر لثان بوجود مقدر للاول في الماضي فيفهم منه انتفاؤهما معا مع سببية الاول
لانتفاء الثاني في الواقع لا للاستدلال باحدهما على الاخر ولا يرد ما اعترض ابن الحاجب من ان المسبب اعم
فانتفاؤه ليس لانتفائه بل بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء كل سبب لانه انما يتم فيما اذا استدل
بانتفائه على انتفائه ثم لا يخفى ان استعمال لو في هذه الاية ليس بهذا الطريق وقال المحقق الشريف قدس سره في حاشية
شرح المختصر ان الاول هو المشهور في اللغة وقد يستعمل في مقام الاستدلال فيفهم منها ارتباط وجود الثاني
بوجود الاول مع انتفاء الثاني فيعلم منه انتفاء الاول وهذا المعنى انما يناسب الاول في الربط بين الوجودين
لكنهما يوجدان هناك معا مقدرين تقديرا محضا لا بجامع الوجود المحقق فيفهم انتفاؤهما محققا مع السببية
المذكورة واما ههنا فقد اعتبر الربط بينهما وان الثاني لازم للاول ومنتف في الواقع لكنهما اخذا في الاول
معلومين فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر وفي الثاني اخذا على وجه يمكن فيه ذلك وهو على قلته مستعمل في
اللغة يقال لو كان زيد في البلد لجاءنا ليعلم منه انه ليس فيه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الاية هذا وقد يقال
كلمة لو ههنا لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ويتم الاستدلال فانه استدلال بتحقق المسبب على تحقق السبب لا يقال
كون انتفاء الفساد لانتفاء تعدد الالهة اول المسئلة لانا نقول لا بل يمكن اثباته بان التعدد سبب للفساد
اقول النظر الدقيق يقتضي عدم صحة الاستدلال فان كون التعدد سببا للفساد لا يستلزم كون عدمه سببا
لانتفاء الفساد لان الفساد انتفاء الوجود وعدمه بحصول الوجود ويكفي في عدم الفساد ارادته تعالى
والحاصل انه لا يلزم على قواعد اهل السنة بل على قواعد الحكماء ان يستند وجود الشيء الى عدم الشيء يكون على
تقدير الوجود ما شاء الله اما على قواعد اهل السنة فلانهم قائلون بان ارادة الله تعالى كافية في وجود

كل موجود واما على قواعد الحكماء فلانهم يقولون بالعلة البسيطة مع انه لو كان المانع موجودا
لما كان المعلول موجودا ومن هنا ظهر عليك فساد ما توهم من ان المناسب ان يقال في جواب ايراد ابن الحاجب
انه لما فهم انتفاء الثاني على تقدير وجود يفهم انتفاء الاول لان انتفاء الاول مستند الى انتفاء كل سبب
وان كان له اسباب ولا يخفى ما ذكرتم من ان الحق فهم الاستغنائية مع السببية لا الاستدلال فان الكلام
في ان هذا الوهم من اين يحصل وذلك لان استناد انتفاء المسبب الى انتفاء كل سبب مطلقا ممنوع فان المسبب هنا هو
العدم وانتفاؤه مساوق للوجود والوجود مستند الى سببه الموجود لا الى العدم المذكور وما خفي عليه
من كيفية حصول الفهم فلا خفاء فيها ان يحصل بعلاقة الوضع ومعونة المقام فانها انما تستعمل فيما علق
على شيء والاصل فيما علق على شيء انه لا يوجد مطلقا على غيره ولذا فهم عدم جواز القصر في السفر عند عدم الخوف
في قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم لا يقال ينتقض ما ذكرتم بمثل قولهم لو كان
هذا انسانا كان حيوانا فانه لا يحمل على انه اذا لم يكن انسانا لم يكن حيوانا لان الكلمة لو استعملت لغة وان
كان بعضها اشد من بعض واكثر وهذا استعمال اخر ولا حاجة الى ان يقال المثال على قاعدة المعقول وهو غير
صحيح لغة بل هو صحيح لغة لكن استعمال اخر ولا هنا بمعنى غير صفة لان الالهة جمع منكور غير محصور
ويتعذر في مثله الاستثناء المتصل لعدم الجزم بدخول المستثنى في ذلك الجمع فلا بد من احد الامرين اما
جعل الاستثناء منقطعا او جعل الا صفة والترجيح بحسب المقام كذا هو المستفاد من كلام الرضي وقال البعض
يتعذر الاستثناء المنقطع ايضا لتوقفه على الجزم بعدم الدخول في المتعدد المذكور قبله وقال مدار الحكم على
تعدد الاستثناء لا على كونه تابعا لجمع منكور غير محصور اذ قد يخرج منه جزما نحو ما جاءني رجال الا حمارا او لحق
ان الجمع المذكور لا يوجد فيه الا رغالبا او قد يتعذر مع كونه تابعا لجمع محصور او غير منكور نحو جاءني ثلثة
رجال الا زيدا وجاءني الرجال الا زيدا حين لا يعلم دخول زيد فيهم وخروجه عنهم قطعا فيحمل على الصفة والاستثناء
هنا متعذر لعدم شمول ما قبلها لما بعدها مع انه شرط الاستثناء عند الجمهور ولدلالة على ملازمة الفساد
لكون الالهة فيهما دونه فيدل بحسب المفهوم على انه لو كان فيهما الهة فيهم الله لم يلزم الفساد والمراد لكونها مطلقا
او معه ولا يجوز الرفع هنا على البدل لانه متفرع على الاستثناء او مشروط بكونه في كلام غير موجب واما وجه الملازمة
فقال القاضي ان الالهة ان توافقت في المراد بالاستقلال والاستبداد تطاردت عليه القدر واذ يعم كلا منها احد
الامرين استواء الكل ومن ترجيح فلا يوجد المراد وان تخالفت فيه تفانعت قال بعض الفضلاء لفسدتا
اي لبطلتا لا يكون بينهما من التمانع اذ لا مجال للتوافق في المراد ولا يلزم ان تطارد عليه القدر ثم كتب على الحاشية
لا يخفى ما في تقرير القاضي من الخلل فتأمل فقيل عليه تأملنا فوجدنا تقريره خاليا من الخلل بل وجدنا ذلك في تقريره حيث

ابن كمال باشا

سعدي چلبي

احد التمانع متفرع على الله بامتناع التطارد مع انه لا فرق بينهما في الامتناع فليس الا قوله اقرب الى الوقوع
والامكان من الثاني اقول لا يخفى ان كلام المتأمل يشعر بعدم التأمل اذ استحالة التوافق اظهر عند العقل ولهذا احتاج
العقلاء الى بيان التمانع واشتهر الحجة ببرهان التمانع وعدم الفرق في اصل الامتناع وانتفاء الترتب الى الامكان والوقوع
لا يوجب انتفاء اظهرية امتناع ذاك عند العقل لكن يرد على القائل انه يخرج حينئذ استحالة التوافق اظهر عند العقل لا يلزم
خللا في العبارة غايته انه يجوز ما ذكره اولى وقيل الحجة المستفادة من الاية اقناعية والملازمة عادية لانه يرد عليها انه يجوز
ان يتفق الالهة على ان لا يريد كل منهما الا ما يتعلق باحد طرفيه ارادة شريكه او ويقع اتفاقهما على الايجاد الى الاتحاد بالاشتراك
لا بالاستقلال هذا كلامه وتحقيق ان الحجة المستفادة قطعية ولا يرد عليها ما ذكر لانه لا يخلو الحال من ان قدرة كل
من الالهين او ارادتهما كافية في وجود العالم اولا وعلى الاول يلزم اجتماع العلتين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم العجز
لا يقال انما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لكن يمكن ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك مع القدرة عليه بالاستقلال
كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها لانا نقول يتعلق ارادة كل واحد ان كان كافيا لزم المحذور
الاول والا لزم الثاني والملازمتان ظاهرتان والمنع مكابرة والمثال غير صالح للسندية اذ في هذه الصورة يتعين
كل واحد من الحمل الذي يستقر في الحمل قدر ما يتم بالحمل الصادر عن الاخر فليس احدهما بهذه القدرة الحامل فاعلا مستقلا
وليس المؤثر في بحثنا الا تعلق القدرة والارادة ولا يتصور الزيادة والنقصان في مراتبهما في شيء منها وقد يتوهم انه
لو تم الدليل لزم انتفاء الاله مطلقا اذ يجري مقدماته في تعلق ارادة الاله الواحد بوجود احد الضدين في محل الضد
الاخر والحل ان العجز انما يلزم لو كان مقدورين وكلاهما مقدورا على هذا التقدير وفيه بحث اذ لزوم العجز ظاهر ان منع تعلق ارادة
احدهما تعلق ارادة الاخر ولما لو منع تعلق ارادة الواحد باحد الضدين تعلق ارادته بالضد الاخر فلا يلزم عجز القدرة
على احد الضدين لا يتحقق الا بوجه بالنظر اليه اذ وجوبه مستلزم لامتناع تعلقها بالجانب الاخر وذكر العلامة التفتازاني
انه يمكن ان يراد بالفساد عدم التكون اي لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل
منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان الاله يلزم كونه قادرا مستقلا واما الثاني فللزوم توارد العلتين
واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح واورد عليه بانه ان اراد بالاستقلال كون كل منهما قادرا على ايجادهما منفردا
فنختار انهما مستقلان ولا نلزم التوارد لجواز ارادتهما الايجاد بالشركة وتاثير القدرة على وفق الارادة وهذا
نظير ما ذهب اليه الاستاد ابو اسحق الاسفرايني في افعال العباد وان اراد ان كلا منهما علة موجبة لهما فنختار
عدم الاستقلال بهذا المعنى كيف ولا ايجاب عند المتكلمين في الافعال وانت تعلم انه فاعل هذا الكلام بما ذكرنا
اذ المراد باستقلال كل منهما كون قدرته كافية وعلى تقدير كفاية القدرة لا يمكن الاشتراك ومذهب الاستاد
يؤيد هذا وذكر العلامة الدواني في رسالته الجديدة في اثبات الواجب في تقرير هذه الحجة المستفادة من الاية
انه لو تعدد الاله لزم عدم تكون السماء والارض لان التعدد يستلزم عدم تحقق الاله على هذا التقدير لكان ادار احد
فيهما اذ لو تحقق

المحقق التفتازاني

رد هذا السؤال والجواب في شرح العقائد العضدية العلامة الدواني رحمه الله

او هي خلوف الحرومنها او متعدد فالاثنان اعني معروض الاثنينية موجود وهو واجبا او ممكن والاول
بطل لافتقاره الى كل واحد من الاحاد وكذا الثاني لان الممكن لابد له من علة فاعلية فتلك العلة اما نفس هذا المعروض
فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومتقدما عليه او واحد منهما وهو بط لافتقار المجموع الى الواحد الاخر وليس التوحيد
في القوة التامة حتي يحتاد لها عينه كما ان مجموع الواجب والمعلول الاول مشار عليه النافية للمجموع لا يقال
ليس هنا مجموع بل الموجود فيه هو هذا الواحد وذاك الواحد من غير ان يتحقق شي هو المجموع لانا نقول وجود
المجموع اعني معروض المجموعية بدون العارض بديهي فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من احاده والاحاد
بالاسر هنا موجودة وكذلك تقرر انه يمكن ان يصدر من الواجب شي ومن معلوله الاول شي اخر ومن مجموعهما ثالث حتى يكون
في الثانية والثالثة شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاعتبا
با لاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد منهما شيئا لم يجز ان يصدر
عن مجموع الواجب ومن معلوله ثالث وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض المغالطة الى الوهم وظني ان هذه
النسبة غلط فان هذا الدليل مبني على عدة مقدمات كالاولى ان المجموع بالمعنى المذكور موجود كما قررنا
انه ممكن يحتاج وذلك لافتقاره الى كل واحد من الاحاد كالثالثة ان كل ممكن يحتاج الى علة مستقلة وذلك
بين الرابعة انه لا شيء من المجموع ولا كل واحد مؤثر مستقل فلا يكون له علة مستقلة وذلك ايضا بين اذ ليس
هناك شي اخر يصلح لكونه علة مستقلة ومنهم من تكلف في منع المقدمة القائلة بوجود المجموع ومنهم من يقول
بان المتعدد باعتبار التفصيل علة للمجموع باعتبار الاجمال وان نقل اليه ماخوذا باعتبار الثاني فنحو بهذا
الاعتبار بان كل واحد منهما واجب وليس هناك ممكن اقول قد عرفت ان الاجمال والتفصيل انما يوجبان
التغاير في الملاحظة لا في الملحوظ فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز
كون احدهما علة للاخر بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك لجاز ان يقال علة مجموع الممكنات من حيث
الاجمال نفس المجموع من حيث التفصيل ولا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلية مستقلة
اخرى وقد اتفق العقلاء على خلافه وانما جاز كون اجزاء الحد علة له اجمالا لان المجمل والمفصل مختلفان
في الوجود الذهني فيجوز كون احدهما علة للاخر في هذا الوجود بل نقول الموجود في هذه الصورة اب
مثلا فان اريد بكونهما علة مستقلة كون كل منهما كذلك فهو بين البطلان وان اريد به ان الكل
المجموعي كذلك كان الشيء علة لنفسه سواء اريد بالكل المجموعي هما معا اجمالا او تفصيلا واعتبر ذلك
في العشرة فانها نفس الاحاد بالغة هذا المبلغ وليس هناك الا كل واحد من الاحاد وما صدق عليه العشرة اعني الكل
المجموعي فليس في الواقع الا كل واحد واحد والمجموع ولا يصلح شي منها للعلية المستقلة للمجموع اما الاول فلوضوح

المعلول

المعلول الخيره واما الثاني فلان عينه ومنهم من منع احتياج هذا المجموع الى فاعل مستقل تخصيصا
للمقدمة القائلة بان كل ممكن محتاج الى فاعل بما اذا لم يكن ذلك الممكن مركبا من الواجب وهو تخصيص
في المقدمة الضرورية من غير مستند معتبر فانا اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل يحكم بها حكما كليا من غير استثناء
ولو صح ذلك لا يصح باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع ولا يتم شيء من المراد وقال
ابن سينا في تعليقاته كل اثنين فان الواحد منهما متقدم طبعا يعني انه يتصور وجود واحد منهما بدون وجود
الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليه واجب الوجود
لا يجوز ان يوجد شي قبله اي قبلية فرضت انتج منها انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود
هذه عبارته وهو مجمل ما ذكرناه فتدبر واذا ثبت استحالة تعدد الواجب امكن استفادة التوحيد من منطوق
هذه الاية بحمل النشاء على الانتفاء انتهى كلامه   فيه ابحاث اما اولا فلانا نختار ان معروض الاثنينية
واجب وقولكم هو بط لافتقاره الى الاجزاء قلنا لا نم ان الافتقار مطلقا مستلزم للامكان انما المستلزم
للامكان الافتقار الى الاجزاء الممكنة فيلزم منه احتياج الكل في الوجود الى امر خارج عن ذاته وهنا لا يلزم
احتياج الكل الى امر خارج عن ذاته بل يصدق عليه انه في حد ذاته يقتضي الوجود وايضا الممكن ما لا يلزم من فرض
عدمه محال نظرا الى ذاته وهنا يلزم منه محال نظرا الى ذاته اذ ذاته عين الواجبين فيلزم ارتفاعهما او ارتفاع احدهما
واما ثانيا فلما قيل ان قوله الممكن لابد له من علة فاعلية انه منقوض بالمركب من الواجب والممكن اذ الدليل يجري فيه
اقول فيه نظر اذ لا نسلم جريان الدليل فيه بل يمكن اقامة عليه كما ذكرناه فيه ويستدل به بعض ههنا على عدم الجواز من افتقار
المجموع الى الواحد الاخر من افراده لافتقاره الى الاخر فان الثاني غيره مطلق الافتقار والمركب من الواجب والممكن لا افتقار له
باعتبار التاثير ما لعلة الا الى الواجب واما ثالثا فلان قوله وجود المجموع بديهي ان اراد به وجود هذا
الواجب وذاك الواجب فهو مسلم لكن هذا الوجود لا يطلب علة وان اراد به وجودا واحدا عارضا لهما فهو ممنوع واما رابعا
فلما في قوله فلو لم يكن سوى كل واحد منهما شيئا لم يجز ان يصدر من مجموع الواجب ومعلوله ثالث قلنا امكان ما ذكره
غير بديهي غايته انه ذكره بعض على سبيل الاحتمال العقلي ونحن من وراء المنع ونقول لا نسلم ان المجموع موجود اخر
حتى يمكن ان يكون له حكم اخر بل يعود جوازه منافي لما ذكروا من امتناع صدور الاثنين من الواحد لانه على هذا
التقدير اذا صدر واحد عن الواحد صدر عنه اثنان اذ لا دخل للمعلول في صدور المجموع اذ وجود المجموع ليس
الا وجود واجب الوجود ووجود المعلول ووجود الواجب ليس مستندا الى المعلول وكذا وجود نفس المعلول
لا دخل له في وجود المجموع فالمجموع يكون صادرا عن الواجب وايضا على تقدير كون المجموع موجودا اخر يلزم عند
ايجاد امر واحد ايجاد امور لا تحصى فان ذلك الواحد مع كل واحد موجود وكذا مع كل اثنين وكل ثلثة

وهكذا كما لا يخفى وظ ان جوازه سفسطة بل نقول لا شيء هنا زائدا على كل واحد الا اجتماعها وهذا
وصف ممكن قائم بالمجموع علته مجموع المفروضين واما خامسا فلان قوله كل ممكن يحتاج الى علة مستقلة
وذلك ايضا يتوجه عليه منع ظ كيف ومراتب الاعداد مركبة من الوحدات ولا يتخلف علة سواها وليس
شيء منها مستقلا واما سادسا فلان في قوله ان الموجود في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد
فلا يجوز كون احدهما علة للاخر نظرا ان مراد القائل ان مجموعها لا يحتاج الى علة غير ان يكون كل منها
علة ولا يكون المجموع من حيث المجموع علة وهو المراد بالاجمال والتفصيل هاهنا لا ما ذكره ولا منع فيه
لكون كل واحد علة ناقصة للمركب متقدمة طبعا لا المجموع كما ان كلا من الوحدتين علة للاثنين متقدمة
عليه ولا يلزم ان يكون له علة مستقلة واما سابعا فللفرق الظاهر بين المركب من الواجبين والمركب من الممكنات
الصرفة التي لا تناهي اذ المركب من الواجبين لا حاجة له الا باعتبار الاجتماع والتركيب وذلك المركب له
اجزاء محتاجة الى العلل فلو قيل تلك الاجزاء باعتبار التفصيل علة لها وباعتبار الاجمال يمكن نقل الكلام
اليها باعتبار التفصيل وهاهنا لا يمكن استغناء اجزاء من العلة واما ثامنا فلان في قوله لان المجمل
والمفصل مختلفان في الوجود الذهني انه انما يكون كذلك لو كان الجنس والفصل مثلا متصورين بصورتين
ثم يحصل صورة اخرى وظ انه ليس كذلك وصرح السيد قدس سره في حاشية المطالع على خلافه
بل قال ان لوحظ مجموع الجنس والفصل بوجه كان كل من الاجزاء مراة على حدة بها تدرك اجزاء المحدود فهو
فهو الحد وان لوحظ بوجه يكون المجموع مراة يشاهد بها المحدود فهو المحدود فعلى هذا يكون اختلاف
الحد والمحدود بالالتفات فرق بينه وبين الامر الموجود وقيل في قوله بل نقول الموجود في هذه الصورة
اه انه اذا كان الموجود ابدا ويستغني كل منها عن العلة استغنى الكل ايضا وفيه نظر اذ الاستغناء
على تقدير الامكان محدود ومطلوب المستدل وحاصل كلامه ان المجموع لو كان موجودا لكان ممكنا فيكون
محتاجا الى علة مع استغناء كل واحد واستغناء الكل لو لزم على هذا لكان دورا مع فرض الاحتياج
لا يخفى انه يدل على استحالة المفروض واما تاسعا فلان قوله واعتبر ذلك في العشرة اه انه يدل على
بعض من المركبات قد يكون غنيا عن الفاعل المستقل بل يسد له الا العلل الناقصة التي مجموعها غير متصف
بالعلية للزوم تقدم الشيء على نفسه فلا يحتاج المركب المفروض الى علة مستقلة فاعلية واما عاشرا فلان في قوله
هو تخصيص في المقدمة الكلية من غير مستند اذ الحكم غير ضروري في المركب من الواجبين بل كل ممكن يحتاج
الى فاعل مستقل بحكم العقل بالضرورة لعدم ملاحظة ان المركب من الواجبين من الممكنات ولو لاحظ هذا
الحكم في غيرها وصحة هذا غير مسلم لفتح باب التخصيص فان العقل عند الحكم على ممكن بالاحتياج الى العلة

لابد

لابد ان يتصور الممكن فان تصوره بما يساوي الوجود والعدم بالنسبة اليه بمعنى ان لا يقتضي ذاته
الوجود والعدم فالحكم صحيح بديهي لكن هذا المفروض خارج عنه ولو تصور الممكن بما يكون له حاجة
ما وان كانت حاجته الى اجزائه المستغنية كل منها عن العلة فظاهر انه يستغني مثل هذا ولا يلزم منه فتح باب التخصيص
في مواد مخالفة لهذا واما حادي عشر فلان ما نقل عن الشيخ لا يدل على تقدم العلة الفاعلية المستقلة
على كل شيء بل يمكن ادعاء ان في كلامه اشعارا بعدمه اذ لو كان للتعرض لكنه ما تعرض الا الى التقدم الطبيعي الذي
للعلل الناقصة قال استادنا سيد المحققين وسند المدققين اغاثه في يوم الدين عنايات المستفيضين في تقريب
الحجة المستفادة من الاية لو تعدد الاله لزم ان لا يكون الارض والسماء لان تعدد الاله في الواقع يستلزم
عدم تحققه وعدم تحققه يستلزم عدم تكون السماء والارض لانهما ممكنان لا يوجدان الا به بيان الاستلزام
انه لو تحقق فيه لكان اما واحدا او متعددا والاول خلاف المفروض وهو ممتنع وعلى الثاني اما ان يكون
بين الالهين تلازم او لا والثاني يستلزم جواز طريان العدم على الواجب لذاته والاول باطل لان منع
التلازم بين الشيئين امتناع انفكاك وجود احدهما بدون الاخر فلو فرض كلاهما معدوما لم يلزم
المح وظ ان الامور الواجبة بالذات ليست كذلك وحمل الاية على هذا اولى مما فسره المتكلمون و
المفسرون من انه لو كان فيهما الهة لوقع بينهما عربدة وتنازع فان توافقت في المراد تطاردت عليه القدر
وان تخالفت فيه تقاومت عنه فانه خطابي جدا اقول هذا برهان لطيف لا مع ناش من منبع
التحقيقات ومنشاء البدايع ولا يتوهم النقض بتلازم الواجب والعقل الاول اذ ظ ان المح فيه ناش من لا
ان نفس الانفكاك مستلزم لتخلف المعلول عن العلة التامة فهو محال لذاته وحمل التلازم على مجرد المعية
في الوجود خروج عن معناه الحقيقي مع انه لا ينفع اذ المستدل يريد من التلازم في دليله ما يخفى ولا يتوهم
امكان اختيار الثاني ومنع استلزامه لجواز طريان العدم على الواجب لذاته لان المنع مدفوع ولزوم
الاستلزام المذكور ظاهر ولانه على تقدير عدم التلازم يكون انفكاك احدهما عن الاخر ممكنا لذاته فلا بد ان
لا يستلزم محالا نظرا الى ذاته وهذا مستلزم لما ذكر من جواز العدم اذ ليس معنى جواز انفكاك وجود احدهما
عن الاخر الا جواز عدمه ولا يتوهم انه على هذا لا معنى للفظ فيهما اذ فيهما كفاية عن الوجود اذ اهل العرف
يفهمون من الوجود الكائن في السماء والارض واما قوله قدس سره هذا خطابي جدا اي بالنظر الى مجرد
المفسرين كما نقله النقلة ولهذا اكثر النقلة العاملين بذلك التقرير فرقوا خطابيتها هذا ما قوله
اقرب الحجة المستفادة من الاية الكريمة على وجه اقوم من تلك الوجوه لانه اظهر واقوى بلا تكلف وهو ان الاله
المستحق للعبادة لا بد ان يكون واجب الوجود وواجب الوجود لا بد ان يكون وجوده حقا قائما بذاته اذ التحقيق

للحق بان يكون معتقد الارباب الالباب المختص بالحكم وفصل الخطاب ان كل موجود مغاير للوجود لا يكون موجودا بدون انضمام الوجود اليه في نفس الامر فكل ما يغاير الوجود فهو محتاج في موجوديته الى عروض الذي هو الوجود فيكون ممكنا فكل ما يغاير الوجود ممكن وقد ثبت وجود الواجب تعالى فلا بد ان يكون وجودا بحتا متعينا بذاته فهو موجود متعين بذاته كما انه وجود وتعاين بذاته وموجودية كل شيء بتحقق نسبة مخصوصة بينه وبين ذلك الشيء وهي نسبة العلية والمبدأية والنسبة مجهولة كما ذكره بعض المحققين فلو تقدر لزم انه لا يكون وجود افلا يكون الاشياء موجود الا ان موجوديتها الا بارتباط حاصل لها الى الوجود فظهر لزوم فساد السماء والارض بالمعنى الظاهري لا بمعنى عدم التكون فانه تكلف ظاهر

والله اعلم بالصواب

م م

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى في سورة هود وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء الآية قيل عند قوله تعالى وكان عرشه على الماء حمله العلامة ابو السعود على ظاهره بمعنى انه فوق الماء سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه وقد خصصه بالشق الاول كما قال لم يكن حايل بينهما الا انه كان موضوعا على متن الماء لا انه لو كان موضوعا على متن الماء للزم قبل خلق العالم احد الامور الستة اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي وخروج العرش عن حيزه الطبيعي او تخلخل الماء او نموه او تخلخل العرش او نموه وحين خلق العالم احد الامور الستة اما حركة العرش بالاستقامة الى حيزه الطبيعي او تكاثف الماء او ذبوله او تكاثف العرش او ذبوله وهذه الامور كلها باطلة كما لا يخفى على من تدرب في الحكمة اقول لزوم احد الامور الستة قبل تمام خلق العالم في حيز المنع اذ يحتمل ان يكون العرش او الماء كبير المقدار ابتداء ثم صغر المقدار فلا بد من التعرض لهذين الاحتمالين وابطالهما ثم لعله انما لم يجوز التخلخل والتكاثف في الماء اما بناء على ما في شرح حكمة المطالع للاصفهاني من انهما لو كانا حاصلين للزم صيرورة البحر في مقداره قطرة والقطرة في مقدارها بحرا او بناء على انهما لا يتصوران في البسائط الحقيقية كما في شرح حكمة العين ان الهيولى لا مقدار لها في ذاتها وكلما قبلت مالا يطابقها لكن يقبل ما لا يطابقها بناء على ثبوت التخلخل والتكاثف الحقيقيين واذا لم يكن لها مقدار في ذاتها يكون نسبتها في جميع المقادير على السوية وفي شرح التجريد للاصفهاني في جواز التخلخل والتكاثف لان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار ولا تحصل مقدار بمقارنة الصورة فيجوز ان يخلع مقدارا صغيرا ويلبس كبيرا وبالعكس وفي حاشية شرح حكمة العين

للسيد

للسيد الشريف الجسم متصل واحد والمقدار زائد عليه والجسم البسيط جزؤه يساوي كله في الحقيقة فاذا انتفى الكل جاز خاص جزء اذ الجزء يجب ان يكون قابلا للاتصاف بذلك المقدار والكل بالعكس ضرورة تساوي المتماثلات في الاحكام هذا قال الفاضل رحمه الله واستدل به على امكان الخلاء قيل اورد على المستدل بانه لا دلالة فيه على امكان الخلاء كيف ولو حمل لدل على وجوده لا على امكانه فقط ولعله اراد انه اذا حمل المستدل على المعنى الاعم كما حملناه عليه فلا دلالة فيه على ذلك وان حمل على المعنى الاخص كما فعله البعض دل على وجوده فارشد بعض الفضلاء الى الجواب عنه بحمل الامكان على الامكان الوقوعي وعكس التوجيه بطريق اقرب وهو ان نختار الشق الثاني ونقول اراد المستدل بالامكان الامكان الذاتي لا الوقوعي واراد بالخلاء الخلاء في عالمنا هذا فانه المتنازع فيه كما لا يخفى ويحتمل ان يكون المراد واستدل به على ان الخلاء في عالمنا هذا ممكن بالامكان الذاتي وتوجيه الاستدلال به على ذلك الهواء الخلاء قبل عالمنا هذا كان واقعا ووقوع شيء في وقت من الاوقات دليل على امكانه الذاتي في جميع الاوقات لان ثبوت الامكان للممكن واجب فالممكن في وقت ممكن في كل وقت كما حققه شارح حكمة العين اقول هاهنا بحث من وجهين احدهما ان المتنازع فيه على ما في شرح المواقف وغيره الخلاء داخل العالم واما الخلاء خارجه فالاتفاق في الخلاء خارجه ولا يخفى ان عالم الكون العرش على الماء من داخل العالم فالخلاء فيه داخل في المتنازع فيه واعترض المولى ابو السعود بهذا الاعتبار فلا يصح ما ذكره جوابا عنه واما ما ذكره المولى ابن الصدر من ان وقوعه ادل دليل على الامكان فيرتبط في النقض اذ الاعتراض بطريق انه لو دل لدل على وجود الخلاء لا امكانه الصرف لان الشيء اذا كان موجودا كان وجوده ضروريا لا ممكنا فاعلى الذي يجعله ويتبادر ان الاعتراض بهذه الطريق تقييد الامكان بقيد فقط مع القول بالدلالة على الوجود وما هو الا في الدفع فلا تغفل وثانيهما انه ان اراد ان امكان الخلاء بمعنى عدم منع ذاته عن قبوله اي وجود كان في وقت يستلزم امكان الخلاء بالمعنى المذكور في كل وقت فلا نسلم لكن اقتضاء وقوع الخلاء قبل عالمنا هذا امكان الخلاء بالمعنى المذكور ثم اذا ما يقتضيه انما هو امكان بمعنى عدم منع ذاته عن قبول الوجود الخاص وهو الوجود قبل عالمنا هذا وان اراد امكان الخلاء بهذا المعنى في وقت يستلزم امكانه بهذا المعنى في كل وقت فلا يفيد المعنى الذي هو امكان الخلاء بالقياس الى الوجود في عالمنا هذا فان قلت الكلام في الامكان الذاتي للخلاء الذي لم يكن واقعا وممكنا في وقت لئلا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ومعناه عدم منع ماهية الخلاء من حيث هي عن قبول الوجود من حيث هو هو فامتنع اعتبار امكان الخلاء بالقياس اي الوجود الخاص قلت مآل عدم المنع المذكور عدم منع عن قبول الوجود في الجملة ويكفي لتحققه ولعدم لزوم الانقلاب عدم المنع عن قبول الوجود الخاص فلا يكون استلزام الامكان الذاتي في وقت الامكان في كل وقت مثبتا للمدعي على ان المعتبر في الامكان الذاتي انما هو عروضه للماهية الممكنة من حيث هي هي بالقياس الى الوجود

والعدم واما اشتراط مجرد الوجود والعدم عن القيود فليس بمعتبر في عروض الامكان الماهية الخلو من حيث هي هي بالقياس الى الوجود قبل عالمنا هذا عروض الامكان الذاتي بهذا الاعتبار لازم مستند الى الماهية الخلو من حيث هي هي لا الى غيرها على ما هو المعتبر في الامكان الذاتي ويؤيده ما قلنا ما قال من ان الواجب بالذات اذا اعتبر من حيث الاضافة الى الممكن بكونه مبدأ له لم يكن بهذا الاعتبار ممكنا مع كونه موجودا باقيا على وجوبه الذاتي بناء على ان الممكن انما هو وجود ذلك المقيدة بالاضافة الى الممكن ويؤيده ايضا القول بان عدم كون شيء ممكنا ذاتيا في الحال بان كان ضروري الوجود او ضروري العدم فيه لا ينافي امكانه الذاتي في الاستقبال اذ الامكان على هذا انما يعرض لماهية الممكن من حيث هي هي بالقياس الى الوجود والعدم الخصوصيين وهما الوجود والعدم في الاستقبال والله تعالى اعلم واحكم من فوائد سلطان المحققين برهان المدققين فريد عصره ووحيد دهره شيخ الاسلام مفتي الانام يحيى افندي المشتهر بين العلماء السادة بالمولى المنقاري زاده طول الله عمره

قوله تعالى في سورة هود وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء قال القاضي في تفسيره وكان عرشه على الماء قبل خلقهما لم يكن حائل بينهما الا انه كان موضوعا على متن الماء ثم استدل به على امكان الخلاء وان الماء اول حادث بعد العرش من اجرام كما ورد في الاثر هذا الكلام انتهى قال الفاضل ابو السعود في تفسيره ذلك بقوله ليس تحته شيء غيره سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه كما ورد في الاثر فلا دلالة فيه على امكان الخلاء كيف لا ولو دل لدل على وجوده على امكانه ولا على كون الماء اول حادث في العالم بعد العرش وانما يدل على ان خلقهما اقدم من خلق السموات والارض من غير تعرض للنسبة بينهما انتهى اقول قد تقرر في علم الابعاد والاجرام ان نسبة مجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي هو المراد بالعرش قدر محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على متن كرة الماء فان ذلك انما يكون اذا كان اعظم كرة الماء بحيث يملأ جوف العرش مماسا بحدبة مقعره والا لم يكن موضوعا على متنه الذي هو عبارة عن سطح المحدب بل انما يتماسا او يتماسان بنقطة على ما يشهد به التخيل الصحيح وكيف يتصور كونه ماسا له وهو الآن لم يملأ الا السموات السبع والكرسي والعناصر بجملتها فان قلت بل الماء كان في ابتداء الخلقة على هذا المقدار العظيم الذي لا يمكنه التخلخل الى حيث ملأ جوفه لامتناع الخلاء فلما خلق سائر الاجرام العلوية والسفلية عاد بطبعه الى مقداره الصغير قلت التخلخل عبارة عن ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه شيء فيستدعي اينية ويستدعي مجرد وجود فضاء خال عن الشاغل وهو المراد بالخلاء فان قلت فليكن في ابتداء الخلقة عظيم المقدار بحيث يملأ جوف العرش فيتكاثف بعد خلق سائر الاجرام الى هذا المقدار الصغير الذي عليه الآن قلت التكاثف الذي هو عبارة عن انتقاص مقدار

الجسم

الجسم من غير ان ينقص عنه شيء سببه ما تقرر عندهم امران احدهما التخلخل السابق العارض له بما يوجب فاذا زال ذلك العارض عاد بطبعه الى مقداره الاول كما في القد والجمد في الصورة المذكورة لا يتصور هنا لان كلامنا في ان خلق الله ابتداء عظيم المقدار بحيث يملأ جوف العرش فكيف يتصور ان يتخلخل العارض حتى يعود بعد زواله الى مقداره الطبيعي الصغير وهو ظاهر وثانيهما الانجماد باستيلاء البرودة الشديدة وهذا ايضا لا يتصور هاهنا اما اولا فلان الماء المنعقد جدا وان كان اصغر مقدارا من غير منعقد لكن لا الى مرتبة لا يكون له قدر محسوس بالنسبة الى مقداره الاول بل قريب منه في الحس كما يشاهد في المياه المنعقدة جدا ولا قدر لكرة الماء الموجود الآن بالنسبة الى العرش وهذا مثل ان ينعقد البحر فيصير مثل العدس ولا يلتزمه عاقل واما ثانيا فلان كرة الماء على ما يشاهد غير منجمدة بل باقية على طبعها من رقته والسيلان فان قلت يبنى على تقدير كون الماء في ابتداء الخلقة عظيم المقدار مالئا لجوف العرش احتمال اخر وهو ان يفرد بعض اجزاء هذه الكرة العظيمة ويجعل مادة لسائر الاجرام السماوية والارضية كما في صورة انقلاب الماء هواء ويرشد اليه ويؤيده ما ورد في الاثر ان العرش كان قبل خلق السموات والارض على الماء ثم ان الله تعالى احدث في الماء اضطرابا فازبد فارتفع منه دخان فاما الزبد فبقي على وجه الماء فخلق فيه اليبوسة فجعل ارضا واما الدخان فارتفع وعلا فخلق منه السموات وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان مؤيد لهذا ايضا قلت هذا الاحتمال غير واضح اما على تقدير تركيب الجسم من الهيولى والصورة على ما هو مذهب الحكيم فلان هيولى العناصر وان كانت واحدة بالشخص قابلة لان يتوارد عليها صور العناصر بواسطة استعدادات متعاقبة تعرض لها الا ان هيولى كل فلك مخالفة بالحقيقة لهيولى فلك اخر لا يقبل الا الصورة التي حصلت فيها واما على تقدير تركيبه من الجواهر الفردية على ما هو مذهب المتكلمين فلانها متخالفة الحقائق عند محققي المتكلمين على ما صرحوا به فما يتركب منه الماء لا يجوز ان يتركب منه سائر الاجسام واما ما ورد في الاثر ودل عليه الاية ايضا من جعل الدخان المرتفع من الماء مادة للسموات فمصروف عن ظاهره اذ الدخان هو اجزاء ترابية خالطتها اجزاء صغار ارضية ملطفة بالحرارة ولا تمايز في الحس لغاية الصغر فقبل خلق السموات والارض بما فيهما لم يكن نار وارض فمن اين يتولد الدخان وكذا ان اريد بالدخان البخار لانه اجزاء هوائية مازجتها اجزاء صغار مائية تلطفت بالحرارة بحيث لا تمايز بينها في الحس حيث لا هواء قبل فلا بخار وهاهنا قال القاضي في قوله تعالى اذ دخان امر ظلماني ثم قال ولعله اراد به مادتها او الاجزاء المتصغرة التي ركبت منها اشارة الى مذهبي الحكماء والمتكلمين وظهر بما ذكرنا ان ما ورد في الاثر لا يؤيد كون العرش موضوعا على متن الماء بل يؤيد الاحتياج بينهما احتمالا اذ ارتفاع الدخان والبخار يستدعي وجود فضاء يتحرك فيها الماء الاجزاء وفي صورة كون العرش موضوعا على متنه ملتصقا به

لا يمكن ان يتصعد عنه بخار ولا دخان يشهد به التخيل السليم وبما فصلنا ظهر انه يجب ان يفسر قوله تعالى وكان
عرشه على الماء بما فسره بعض الافاضل وهو محال لكونه موضوعا على متنه فيتم الاستدلال واما انه لو دل لدل على
وقوعه لا على امكانه ففيه ان الوقوع ادل دليل على امكان الشيء ومثل هذا الاستدلال ذايع شايع لا يخفى
على متتبع واما المراد بالامكان الوقوعي او الخلاء الوقوعي فكلا اذ النزاع في الامكان لا الوقوعي بل في
الامكان الاصم الخ ولا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون معنى قول المص اذ هذه العرفية كانت قبل خلق جميع اجرام
هذا العالم فعلى تقديرها لا نسلم انه لا يتصور هناك حايل اصلا ولو غير محسوس واما وجه دلالة الاية على ان
الماء اول حادث بعد العرش فلان كل جسم بسيط فله مكان طبيعي وان المكان من لوازم وجود الجسم فان الله تعالى
اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة وهو واحد والمكان للخفاف من الاجسام هو الفوق وللثقال هو التحت
وتحددها انما هو بالفلك الاعظم فوجد الماء في جوف العرش يتوقف على مكانه المتوقف على وجود العرش فتاخر
عنه حدوثا فان قلت جميع ما ذكرت في هذا التفصيل مبني على ان اجرام هذا العالم كرات محيطة بعضها
ببعض ولعلها اجسام مسطحة مستوية مبسوطة بعضها فوق بعض كفرش مبسوطة كذلك ويؤيده قوله تعالى
وهو الذي مد الارض قالوا في تفسيرها اي بسطها طولا وعرضا قلت ان هذه الاجرام كرية الاشكال بما يشهد
الحس والارصاد ودل عليه الامارات والعلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية
وكيف وبعض المسائل الشرعية يبتني عليها كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وسمت القبلة
واوقات الصلوة وانتفاء وقت العشاء في بعض المواضع وغير ذلك واما قوله تعالى وهو الذي مد الارض
فقد قال الامام الرازي في تفسيره ثبت بالدليل ان الارض كرة ولا ينافي قوله تعالى مد الارض لان جميع الارض
جسم عظيم والكرة اذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها يشاهد كالسطح ولقد اطنبنا الكلام
لما اقتضاه تحقيق المقام فلا يتحذر عن هذه الملام ولقد كتبنا في سالف الزمان على هذا المقام الا انه لم يبلغ
الكلام فيه مرتبة الكمال الصفو تمت الرسالة لابن صدر الدين الشرواني ثم قال بعض الفضلاء
في قوله تعالى وكان عرشه على الماء الاية جعله العلامة ابو السعود نور الله مرقده على ظاهره بمعنى انه
فوق الماء سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه والقاضي رحمه الله خصصه بالشق الاول كما
قال ثم خلق العالم احد الامور الستة اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي او خروج العرش عن حيزه الطبيعي
الماء او نحوه او تخلخل العرش او نموه وحين خلق احد الامور الخمسة اما حركة العرش بالاستقامة الى حيزه
الطبيعي او التكاثف الماء او ذبوله وهذه الامور كلها باطلة كما لا يخفى على من تدرب في الحكمة انتهى حاصل
ما ذكره في توجيه كلام البيضاوي ان ظاهر النظم الجليل وان كان محتملا لهذين الاحتمالين كما ذكره ابو السعود

لم يكن حائل بينهما لانه كان موضوعا على متن الماء لانه لو كان موضوعا على متن الماء يلزم تبدل ...

ترتيب

الا انه لما كان الشق الثاني مستلزما لاحد الامور المذكورة التي تقرر في الحكمة استحالتها خصصه بالاول
هذا وفيه ان الاول ايضا يستلزم امرا تقرر استحالته وهو الخلاء وايضا يرد عليه انا لا نسلم انه يلزم قبل تمام
خلق العالم احد الامور الستة اذ يجوز ان يوجد الله تعالى الماء في الحيز الغريب ابتداء اذ هو تعالى فعال لما يريد
يخصص الاجسام ببعض الاحياز بمجرد ارادته من غير مرجح من خارج ثم يحركه حين خلق العالم الى حيزه الطبيعي بالحركة
المستقيمة وذلك غير مستحيل على القادر فلا يلزم ايضا احد الامور الخمسة حين خلق العالم فالقسمة غير انحصار
غير حاصرة وايضا لم لا يجوز ان يجعل سبحانه وتعالى ذلك الماء في ابتداء الخلقة عظيم المقدار بحيث كان يملأ
جوف العرش حتى كان سطحه المقعر مماسا للسطح المحدب للماء ثم يجعل بعض اجزائه كرسيا وبعضها السموات
السبع والعناصر الى ان يعود الى القدر الذي كان هو عليه في المشاهد الآن وليس هذا محالا في حق ذاته تعالى
حتى يجوز تخلف القدرة اذ الاجسام مركبة من الجواهر الافراد المتماثلة في الماهية او يجعل بعض اجزائه معدوما
الى ان يعود الى هذا القدر الذي كان عليه الآن ثم يحدث في مكانه الكرسي والسموات السبع وباقي العناصر بلا مادة
اذ لا يحتاج في ايجاد الحادث الى المادة على ما هو مذهب المحقق فما كان ذلك الاحتمال باقيا لم يتم ما ذكره في توجيه
التخصيص ثم ان ما ذكره من استحالة خروج الماء عن حيزه الطبيعي وتخلخله وتكاثفه في حيز المنع اما الاول فلجواز ان يخرجه سبحانه ويبقى في غير حيزه الطبيعي بارادته وقدرته فانه كان قادرا على خلقه كان قادرا على نقله
من الحيز اما الثاني والثالث فلان هيولى العناصر لا مقدار لها في نفسها بل نسبتها الى جميع المقادير على السواء
فيمكن ان يتصف باكبر مما هي متصفة به او اصغر على ما حقق في المواقف وشرحه للمحقق سيد المحققين بلا مزيد
عليه ثم يتجه عليه انه يلزم ان يبقى قطرة منفصلة من بحر معتادة كلية البحر وذلك مستبعد جدا وفيه
ان الاستبعاد لا يلتفت اليه في المطالب العلمية واكثر في هذا الباب العلامة الدواني في تصانيفه سيما في الحاشية
القديمة على الشرح الجديد لله الحمد
على التمام وعلى رسوله وآله الصلاة
والسلام
قال العلامة البيضاوي في سورة الاحزاب عند تفسير قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان
يرجو الله واليوم الآخر لمن كان صلة لحسنة او صفة لها وقال الفاضل المحشي سعدي افندي قوله او صفة لها
لا الاسوة لانها قد وصفت انتهى اعلم ان المصدر الموصوف لا يعمل فيما بعد وصفه وكذا تعدد الوصف بدون العطف
لا يصح عند البعض منهم الامام الواحدي حيث قال في سورة آل عمران عند قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفي صدورهم اكبر قد بينا لكم الآيات

ان كنتم تعقلون لا محل لقوله ود وامّا عنتم لانه استيناف بالجملة وقيل انه صفة لبطانة ولا يصح هذا
لان البطانة قد وصفت بقوله لا يالونكم خبالا فلو كان صفة ايضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما انتهى
ونقله الامام الفخر الرازى وارتضاه حيث عند مسئله رابعة وكذا نقله ثم عادل في مقام ثم رد على وجه
كونه صفة لبطانة اذ الظاهر هنا فنقوله بكونه انه يجوز قول المحشي لا سوة لانها قد وصفت مسوقا لبيان
عدم لكن لمن كان صلة او صفة لاسوة ويحتمل انه يجوز مسوقا لبيان عدم كونه صفة لها ويؤيد الاحتمال
الاول ادخال المحشي في عنوان القولة كلمة او ولذ بعقل فاذهم قد بين المص في تفسير قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تتخذوا الثلث الاوله صفات لبطانة فما وجه نفي كون لمن كان ههنا صفة لاسوة بناء
على انها قد وصفت قلت رجح المص هنا الرجحى للجمل الثلاثة دبورستانفات على التعليل وانما بيانه لكون الجمل
الثلث صفات لبطانة على طريق الجواز ولو رجوحا والمص وان لم يحكم بعدم صحة التوصيف بعد التوصيف
بدون العطف كالبعض لكن لما وجد الحكم به بعض الاجلة واورد ذلك وههنا في الصحيح وهذا العذر
كاف في القول بانه ليس صفة لاسوة لكونها موصوفة ثم انه يحتمل انه يجوز قول المص بالجواز هناك مبنيا
على مذهب من يجوز التوصيف بعد التوصيف بدون العطف واقتصاره ههنا على بيان احتمال انه يكون صفة
لحسنة مبنيا على مذهب من لم يجوز ذلك مع انه قد وجد هناك القائل بالتوصيف بعد التوصيف
كالزمخشري ولم يوجد ههنا القائل على انه يحتمل انه يجوز قول المحشي بناء على ادخال كلمة او في العنوان
مسبوقا لبيان ان الردية المذكورة لا يجري بالنسبة الى الاسوة بانه يكون مال الكلام بيان عدم جريان
احتمال الصفة بالنسبة اليها بناء على انها قد وصفت وجه لا اشكال اصلا ثم يحتمل انه لا يجوز قول
المحشي جلا لمرام المص حيث لم يات بحرف التعقيب بل جاء للمقام بناء على مذهب بعض مرتضيا على انه
يحكم المص ساكتا عن طرفي النفي والاثبات فتامل لمولانا العلامة فريد عصره ووحيد دهره منقار
داده افندى
سلمه الله
في سورة الصافات عند قوله تعالى يطاف عليهم بكاس من معين الظاهر ان مراد المص هو ان في امور الملومة المعروفة
في الطب والفلسفة انه يحصل من الشراب ما لطلبه انواع الاشربة الا ان فيه حرافة ظاهره ومرارة معلومة على ما حققه
بعض الاطباء ردا على من انكرها فاذا وصف ههنا ما لاهل الجنة في الاخرة بمنزلة الشراب في الدنيا وبدله بالمعنى
له سرة باللذة لا سيما عند اهل البوادي من العرب الضوادي اجاد جمعه ولجامعه وتكمله لما يطلب من انواع الاشربة
ويرشد الى ارادة المص ما قلنا على ما اشرنا قوله ما يكون لهم بمنزلة الشراب وقوله جامعه وتعليله الجمع بما يتعلق
بخصوص مطلب اللذة من المطالب الكائنة في انواع الاشربة مع عموم اما يطلب لجميع المطالب بناء على ان المقصود

بيان

بيان حصول لجميع المطالب الكائنة منها فالهم هذا الشراب فلم لم يكن المراد افادة الوصف بالجمع والتكميل
بل افادة الجمع لما تم التقريب ويرشد ايضا الى الاشعار بالجمع باعتبار هذا التعليل كما لا يخفى والحاصل ان
ما لهم بمنزلة الشراب يحصل الاشعار بحصول ما يطلب من انواع الاشربة سوى مطلب اللذة بناء على ما هو
العلوم الموردة في الطب والفلسفة والمتكفل بهذا ايضا التعبير بالكائن والباقي لكن الداعي التوصيف بالمعنى
الاشعار بحصول اللذة الباقية دبر به المقصود والحاصل ان ما في عبارة التوصيف لا الاشعار بالجمع
وبينهما بون بعيد ولعل ان الفاضل المحشي طواه المراد الذي تحصل منه التوقف والتراخي هذا وربما
قربنا عموم ما يطلب بناء على كون المعنى بيان حصول لجميع المطالب الكائنة في انواع الاشربة ظهر ايضا
عدم وجه القول باحتمال ابداله لكمال اللذة من قوله لما يطلب مع ما فيه من لزوم اعتبار كمال اللذة في انواع
الاشربة مع ان كمالها انما يعتبر فيما لهم بمنزلة الشراب ومن لزوم اعتبار التعدد في كمال اللذة بمقتضى
لزوم تعلق الجمع الذي يتعلق بالتعدد لعلامة عصره وفريد دهره حضرة استاذنا الاعظم منقار
زاده افندى
ويشير اليه جعل المص في تفسير قوله تعالى ومنافع للناس الطرب والالتذاذ ويسجع الجبان وتوفير المروة
ويقوله الطبيعة من منافع الخمر ووجه الاشارة هو ان ما يطلب من انواع الاشربة اما ما يتعلق بالنفس
واما ما يتعلق بالبدن وتلك الامور مما يتعلق بهما بلا وفيت وفصلت لوجه مستقيمة جميع ما يطلب
من انواع الاشربة مما يتعلق بهما غير مطلب اللذة بناء على الالتذاذ بالخمر لا يقتضي وجود اللذة منها كما لا يخفى
منه
قال الكاشي والمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم كما عرفت اقول تحيرت الافهام في حل هذا المقام والامر هين
عندي بتوفيق الملك العلام فاستمع ما يتلى عليك ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك والله المتعال
وعليه التكلان مراده ان يجيب عن استدلال صاحب الكشاف على ان الايمان المجرد عن العمل لا يحصل صاحبه
عن الخلود في النار على ما هو مذهب الاعتزال بوجوه ثلثة اولها ما اشار اليه بقوله والمعتبر تخصيص هذا الحكم
بذلك اليوم وتقريره انا سلمنا ان معنى الاية هو ان بعد مجيء الاية والاشراط اوان التكليف فلا فرق بين
نفس كانت كافرة وامنت وبين نفس كانت مؤمنة قبلها ولكن ما كسبت في ايمانها خيرا في ان ايمان كل منها غير نافع
بناء على عطف يعني الذي هو لم تكن كسبت على لم تكن امنت ولا يمكن حمل الاية على نفي العطف للزوم التكرار واللغو
في الكسب بعد نفي الايمان على ما فصله المحشي المحقق سعد الله والديه لكن المعتبر الايمان المجرد ان تخصيص ذلك
الحكم اي عدم النفع بذلك اليوم اي يوم مجيء الايات ويقول عدم نفع الايمان الموصوف باحد الصفتين لا عن

عدم التقدم وعدم كسب الخير في الايمان المتقدم مخصوص بذلك اليوم ولا يتعداه الى سائر الاوقات
فيجوز ان ينفع في اليوم الاخر ولو بعد بعد سعير في التخلص عن الخلود في النار فيكون معنى الاية ان الايات
الدالة على قرب الساعة اذا اتى واحد منها لا ينفعها ايمان نفس موصوف باحد الوصفين اما عدم تقديم الايمان
لانه ايمان ناشئ لا حكم له اصلا واما ايمان المتقدم المجرد عن العمل فكذلك لا ينفع تلك الاهوال لاضطراب
قلب صاحبه بانغماسه في ظلمة المعاصي بخلاف نفس عرت عنها فانه نافع في تلك الاهوال الا ان اولياء الله
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وبالجملة المتنازع فيه بيننا وبينكم النفع بمعنى الانجاء عن خلود النار والاية
بعد التخصيص بذلك اليوم لا تدل على عدمه وثانيها ما اشار اليه بقوله وحمل الترديد اه وتقريره انه لا
انه يخرج الاية التسوية بين نفس كافرة امنت بعد مجئ الايات وبين نفس مؤمنة في اوانها الكن ما عملت فيه
خيرا والمنع يجوز على ما ذكره لو كانت لعطف النفي لا لنفي العطف لبطلانه لكن يبطل كونها لنفي العطف
ثم وما ذكره في بيانه من لزوم تكرار النفي والاستدراك والفعو على ما حققه المحشي المحقق غاية ان لو نفي
اولا صريحا استقلالا صفة تقديم الايمان على اشتراط الساعة ثم نفي كذلك حقيقة كسب الخير ايهما ليس
لها كذلك لجواز ان يعطف اولا قوله كسبت على امنت باو والذي هو لمنع الخلو دون الانفصال الحقيقي عليها
دعنهم حتى يكون مورد السلب مثلا قولنا لا ينفع نفسا ايمانها الذي قدمته او ايمانها الذي كسبت فيه خيرا
اي نفع الايمان لا يخلو عنها بل المسبب في العون النجاة اما الايمان المتقدم فقط او كسب الخير في الايمان
المتقدم ثم يسلط النفي على معنى او والذي هو مفهوم منع الخلو بين تقديم الايمان وكسب الخير فيه ومفهوم
منع الخلو المذكور مفهوم واحد فانما في تعلق بالامرين المذكورين فينفي هذا المفهوم متعلقا بهما دفعة
فلا يلزم تكرار كما يلزم في اعتبار نفي مدحوذ او صريحا واستقلالا على ما فصلناه انما ثم ان مفهوم الخلو
منع الخلو نفي فاذا نفي صار اثباتا لان نفي النفي اثبات فيكون خلاصة المعنى لا ينفع نفسا خلا عنها
ايمانها على ما وجه الكل ولما توجه على هذا التقريب ان التكرار في النفي وان لم يلزم بسبب ان النفي هو الخلو
الاضافي دون خصوصية كل واحد منهما صريحا واستقلالا لكن لزم اللغو والاستدراك بانه اذا
نفي تقديم الايمان في النفس يستلزم نفي كسب الخير فيه والخلو عنه فيستلزم الخلو عنه فلا حاجة الى
اعتبار خلو النفس عنهما اما اشار الى جواب هذا الدخل بان مراد ان نفي منع الخلو عن الامرين المذكورين
ليس صريح النفي ومنطوقه بل ما يتضمنه النفي وهو اشتراط نفع الايمان باحد هذين الامرين فان النور
والنجاة عن الخلود يجوز بسبب احدهما البتة ولا شك ان الدلالة على ان كل واحد منها سبب قريب للخلاص
والنجاة لا يوجد بدون اعتبار نفي الخلو عن الامرين معا فلذلك اعتبر الخلو عنهما وان استلزم النفي والخلو

عن الاول

عن الاول والخلو عن كسب الخير فان نفي توهم اللغو ايضا بالكلية والى هذا اشار بقوله وحمل الترديد على اشتراط النفع
باحد الامرين يعني ان مراده من الاية اشتراط النفع باحد الامرين وان كان مفهومها الظاهر سلب نفع الايمان
الخالي عنهما الدفع سؤال اللغو بالمرة يبقى هيهنا شيء وهو ان يكون احد الامرين سببا قريبا لا بعينه يستدعي استقلال
كل منهما بالسببية وذلك يستقيم في الايمان المقدم دون كسب الخير في الايمان المتقدم ضرورة توقفه عليه لانه
ذاتي الطاعات ومبني جميع العبادات فلا يكون كسب الخير سببا قريبا مستقلا والجواب ان مقصوده من الاية
بيان ان كل واحد واحد من الامرين شرط النفع اي سببه القريب الذي يستند اليه الخلوص ظاهرا عن خلود النار
فكما ان الايمان المقدم سبب بهذا المعنى كذلك كسب الخير فيه ايضا سبب لذلك غايته ان يتوقف على تقديم الايمان
بحسب الوجود الخارجي ولا استحالة في ذلك او يجوز ان يكون شيء سببا قريبا مع شيء اخر ومع ذلك يتوقف في الوجود
الخارجي على اخر وبالجملة معنى اشتراط النفع باحدهما على سبيل منع الخلو ان مطلق الايمان لا ينفع الا اذا كان
موجبا بالعمل الصالح كصلحاء المؤمنين او مقدما على الاشتراط وان كان مجردا عن عمل الخير كما هو لعامتهم
ولا ينفع الايمان المجرد الخالي عن الامرين في الخلاص عن خلود النار وجاز ان يكون سبب الخلاص مجموع الامرين الا انا
اعتبرنا منع الخلو دون الجمع فاندفع استدلال صاحب الكشاف بهذه الاية على مطلوبه الذي هو عدم نفع الايمان
المجرد عن العمل وثالثها ما اشار اليه بقوله عطف كسبت على لم تكن امنت اه وتقريره ان قوله او كسبت كلام من
معطوف على الكلام المنفي الذي قبله وهو قوله لم تكن امنت وليس من قبيل عطف النفي على المنفي ليلزم التسوية
الموجبة لعدم اعتبار الايمان المجرد فلا يصح احتجاجه على مذهبه ولا من قبيل نفي العطف ليلزم الاستدلال
كما توهم والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الموصوف بالحدوث بانه لم يكن مقدما على الاشراط بل حدوثه في ذلك
اليوم او بانه كسبت في ايمانها الحادث عمل الخير فانهما احديهما لا ينفع ايمانها لحدوثه فالحاصل ان الايمان الحادث
مع قطع النظر عن مقارنة العمل غير نافع وكذلك العمل الصالح الذي كسبت النفس في الايمان الحادث لا ينفع
ايضا لحدوث شرطه الذي هو الايمان وهذا معنى قوله لا ينفع نفسا ايمانها الذي احدثته او بنى عليه
تقدير فرض الايمان الحادث مجردا عن العمل كما يفهم من المعطوف وعلى تقدير مقارنة العمل الصالح كما يفهم من
المعطوف الذي هو قوله او كسبت لا ينفع الايمان لحدوثه فقائدة ضم كسب الخير الى الايمان الحادث ان يعلم
ان عدم نفع الايمان الحادث باق على حاله لا يدفعه ضم عمل الخير فيه فافهم هذا فانه دقيق وبالفهم حقيق
اعلم ان تمسك صاحب الكشاف على النهج المذكور رد على السمنية والمرجئة معا لان كلا من الطائفتين قائل بان
الايمان المجرد عن العمل الا ان المرجئة يقولون اشتغال العمل لا ينفع قطعا بمعنى ان تاركها لا يكون معذبا قطعا وهذا
معنى رجائهم العمل اي ما خرجهم عن درجة الاعتبار واما السمنية فهم قائلون ان ترك العمل يكون سببا لجواز العذاب

ولا يكون موجبا اياه كما يقوله المعتزلة وليس ايضا عن مضر كما يقوله المرجئة بل امر تارك الاعمال مفوض الى مشيئة العزيز الحكيم ان شاء عذب بعدله وحكمته وان شاء عفا عنه بفضله وكرمه وانما المنتهى الكلام في هذا المقام لانه من مزالق الاقدام اولي الالباب بل من الايات المتشابهة في الكتاب هذا ما لخص من التدقيق ومن لا يعجبه ذلك فليأت احسن منها وفوق كل ذي علم عليم سوى المولى الاكرم فنرى رحمه الله العزيز الكريم

بارلدي

المراد بهذا الحكم عدم نفع الايمان والعمل الصالح في ذلك الايمان ومعنى تخصيصه بذلك اليوم ان نفع الايمان الحادث في ذلك اليوم والعمل الحادث في ذلك اليوم غير نافع والمراد بالامرين الايمان والعمل الصالح في الايمان ومعنى اشتراط النفع باحدهما اشتراطه بوجود الايمان قبل ذلك اليوم والعمل الصالح في الايمان قبله ايضا لكن يجب اعتبار العمل الصالح في الايمان فانه لم يوجد فلا ايمان ولا يجوز ان يقال النافع هو الايمان فانه لم يوجد فالعمل الصالح في الايمان ضرورة فوجب خلوها عنها صفة نفسا وجمعهما راجع الى الامرين وقوله ايمانها فاعل لا ينفع وقوله على معنى لا ينفع اه بيان لمعنى الكلام باعتبار حمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين فانه وجود الشيء اذا اشترط لوجود احد الامرين يجوز عدمه بعدمهما البتة ثم ان قوله وحمل الترديد اشارة الى الرد على صاحب الكشاف فانه لما اعتاد عطف كسبت على امنت صرف عن ظاهره حتى يجعل المراد نفي الشمول اذ لو حملت على ظاهره واريد شمول النفي يكون كسب الخير لغوا لانه اذا انتفى الايمان انتفى كسب الخير في الايمان بالضرورة فاختار اللف ولا عطفه على امنت وابقى او على اصلها لشمول النفي واجاب عن حديث اللغو بان ذلك انما يلزم اذا كان المعنى ظاهر ما يستفاد من اللفظ وليس كذلك بل المعنى بيان اشتراط النفع باحد الامرين فكانه قيل يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع ايمان نفس خلت عن كل من العمل الصالح والايمان حتى لو لم يكن خالية عن كل منهما بل كانت متصفة ببعض منها فلا اقل من الايمان المجرد عن العمل نفعها وانجا من عذاب الخلود في النار وبعبارة اخرى لا ينفع في ذلك اليوم ايمان نفس اذا لم يكن امنت قبل ذلك اليوم او ضمت الى ايمانها اعتقاد الخير فانها اذا امنت قبل ذلك اليوم نفعها ايمانها وكذلك اذا ضمت الى الايمان طاعة نفعها ايضا ولا ينفع حيث ايمان من امن من الكفار ولا طاعة من طاع من المؤمنين الغير المطيعين قبل وثانيا عطفه على لم يكن امنت حيث قال والعطف على لم يكن عطفا له على حمل الترديد والمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم وعطف كسبت على لم يكن وحمل الايمان في قوله ايمانها على الايمان الحادث في ذلك اليوم فكانه قال لا ينفع ايمان نفس

كبت

كسبت في ذلك اليوم وهو معنى قوله بمعنى لا ينفع فليتامل لمولانا احشر وا عليه الرحمة

بارلدي

وحفظناها من كل شيطان رجيم فلا يقدر ان يصعد اليها ويوسوس اهلها ويتصرف في امرها ويطلع على احوالها الا من استرق السمع بدل من كل شيطان واستراق السمع اختلاسه سرا شبه خطفتهم اليسيرة من قطان السموات لما بينهم من المناسبة في الجوهر او بالاستدلال من اوضاع الكواكب وحركاتها وعن ابن عباس انهم كانوا لا يحجبون عن السموات فلما ولد عيسى منعوا من ثلث سموات فلما ولد محمد منعوا من كلها بالشهب ولا يقدح فيها تكونها قبل المولد لجواز ان يكون لها اسباب اخر وقيل الاستثناء منقطع اي ولكن من استرق السمع فاتبعه فتبعه ولحقه شهاب مبين ظاهر للمبصرين قاضي بيضاوي

بارلدي

اقول في تحقيق المقام على وجه التحقيق والابرام يمكن ان يستشكل هاهنا بان اتصال الاستثناء كيف يصح مع انه من شرط الاتصال دخول المستثنى في المستثنى منه باعتبار حكمه لولا الاستثناء وهاهنا المستثنى غير داخل في المستثنى منه باعتبار حكمه وهو الحفظ للتنافي بين استراق السمع والحفظ ويمكن ان يدفع هذا الاستشكال بان يقال ان استراق السمع لكونه منافي الحفظ فرع عدم الحفظ الملائم بحال لا يجامع الحفظ فالتوصيف باستراق السمع باعتبار حال الاخبار عن وقوع الحفظ لا باعتبار حال وقوع الحفظ فالذي بالاعتبار الثاني ليس الا ذات الموصوف واما الوصف فانما جاء من قبل عدم الحفظ المستفاد من الاستثناء ذات الموصوف وبهذا الطريق صح التوصيف في حال الاخبار عن وقوع الحفظ في حق المعنى وحفظناها من كل شيطان رجيم الا من طائفة منهم فاسترقوا السمع بسبب عدم الحفظ من تلك الطائفة على ان يكون لا يكون المعنى هكذا ولو ابقي النظم الكريم على ظاهره لا يستفيد عدم الحفظ من نفس من استرق السمع فاحتيج في معرفة عدم الحفظ الى طريق الاستثناء بل كانت المعرفة بهذا الطريق تحصيلا للحاصل ولا يخفى لا يتمشى الاشكال على هذا التوجيه ويمكن ان يدفع ايضا بان يقال المراد بمن استرق السمع من قصد استراق السمع ووجه الدفع حينئذ ان قصد استراق السمع يمكن ان يجتمع مع الحفظ وان لم يجتمع معه اما الاول فباعتبار تحقق القصد وعدم تحقق المقصود واما الثاني فباعتبار تحقق القصد والمقصود فاستراق السمع بمعنى قصد استراق السمع متردد بين جهتين فبالنظر الى احتمال جانب الجهة الاولى من استرق السمع داخل في المستثنى منه باعتبار حكم الحفظ فيستثنى ولعلك تقول ما وجه من جعل المص انقطاع الاستثناء فنقول وجهه ورود الاخبار الدالة على اخراج من استرق السمع من حكم الحفظ فظهر ان الاستثناء في نظم هذه الاية

في الصافات متصلا وظهر ان اثبات وصف الاستغراق يقتضي الاخراج دينا دون الانقطاع مع امكانه ولم الانقطاع
مجازا والاصل الحمل على الحقيقة ما لم يمنع عنها صارف وظهر لك ان ابتع بمعنى تبع وحلق متضمنا سبق وقوع
الاستغراق قال ملكت قال القطب رحمه الله الاتصال يقتضي التجانس والانقطاع خلافه فيبني الوجهين تأمل
فما وجه هذا القول ملكت وجهه ان ابتع تابع الاستغراق لا محالة فلا حكم مستقلا له حتى يتصور باعتبار
الانقطاع فلا يلتفت ليتحقق الاستثناء المجانبة بل يلتفت لتحقيقه الى المتبوع فينظر الى انه هل هو
مجانس للمستثنى منه في الحكم السابق وهو الحفظ فيصير الاستثناء متصلا او غير مجانس له في الحكم السابق
فيصير الاستثناء منقطعا لا مجال لكلا الاحتمالين معا للتنافي هذا توضيح مرامه فعلى هذا لا يفيد ما قال
الفاضل المحشي زاد اثبات حكم اخر لبعض المستثنى منه لا باخراجه عن الحكم السابق انقطاع في الاستثناء
فقوله والانقطاع على خلافه غير مسلم على الاطلاق انتهى لان مدار كلام القطب العلامة على عدم الالتفات
الى جانب التابع ومدار كلام المحشي على الالتفات الى جانبه وعلى تقدير تسليم ان للابتع حكما مستقلا نصحح
الذي هو مدار الكلام الاستثناء منقطعا لا يحصل عن الاشكال اذ يلزم ح اي حين الاستغراق داخلا في الحكم السابق
وهو الحفظ عن خارج عنه وعلى تقدير كون الاستثناء متصلا يلزم ان يكون خارجا عنه وبين الخروج
وعدم الخروج تناف او نقول القطب العلامة ان الاستغراق مقيد بالاستغراق ومن غيره ليس بمقيد به
فاختلف الجنان في كون الاستثناء منقطعا لا متصلا لان الاستثناء المتصل يقتضي التجانس
وسيتضح هذا عند تفسير قوله تعالى قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين
وعلى كل تقدير لا مساس لكلام المحشي سعدي افندي ههنا هذا قال الفاضل المحشي سنان افندي عند
قول المص فلا يقدر ان يصعد اليها ويوسوس اهلها ويتصرف في امرها ويطلع على احوالها على تاويل
حفظناها بمعنى منعنا كما اشار اليه المص بقوله فلا يقدر الخ يفسد لعدم اللزوم اذ يوسوسوا اهلها
ويتصرفوا في امرها فالوجه ان يجعل الاستثناء منقطعا كما نقله عنه انتهى واقول لما كان لا يقدر
ان يصعد اليها ويوسوس اهلها ويتصرف في امرها ويطلع على احوالها سلبا كليا فاخراج المستثنى عن هذا
الحكم الكلي على ما هو قاعدة الاستثناء المتصل انما يقتضي الايجاب الجزئي لا الايجاب الكلي لان نقيض
السالبة الكلية الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلية فليكن الاستثناء ناظرا الى عدم القدرة على الصعود
وعدم القدرة على الاطلاع فح لا يلزم ما ذكره وكما لا يلزم ان يوسوسوا اهلها ويتصرفوا في امرها كذلك
لا يلزم ان يقدروا على الصعود الكلي اليها على تقدير كون الخطفة بطريق الاخذ من الملائكة ولا يلزم ان يقدروا
على الاطلاع الكلي على احوالها على تقدير كون الخطفة بطريق الاستدلال من اوضاع الكواكب وحركاتها اذ كما ان

السلب الكلي من جهة الامور الاربعة المذكورة الظاهرة كذلك يرتفع من جهة افراد الصعود وافراد الاطلاع
وذلك لان ان لا يصعد وان يطلع في تاويل المصدر ومن لوازم المصدر معنى جنسي وعدم القدرة على الجنس
يقتضي عدم القدرة على كل فرد من افراده فعدم القدرة على جنس الصعود وجنس الاطلاع يقتضي عدم القدرة
على كل فرد من افراد الصعود وافراد الاطلاع فاخراج من استرق من هذا الحكم الكلي انما يقتضي الايجاب الجزئي
وهو الصعود في الجملة والاطلاع في الجملة ويعلم من تقريرنا هذا ان الاستثناء على تقدير كون الخطفة بطريق
الاخذ من الملائكة ناظر الى عدم القدرة على الصعود اليها وعلى تقدير كون الخطفة بطريق الاستدلال من اوضاع
الكواكب وحركاتها ناظر الى عدم القدرة على الاطلاع على احوالها كما لا يخفى من فوائد حضرة الاستاذ الاعظم
العلامة الافخم شيخ الاسلام يحيى افندي منقاري
زاد مد الله تعالى مجده مدا غير منقطع

بارك الله

وبحوه تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك اي في ذاتك الى تفاوت بين الشاهدين فالاول وقع في الصحبة
باعتبار انه وقع في جواب ما وقع فيه البلع والثاني وقع في الصحبة باعتبار وقوعها في كلام شخص واحد
فقال لا يجوز اطلاق النفس على الله تعالى وان اريد به الذات بدون المشاكلة ولعل ذلك لكون الاطلاق الالفاظ
عليه تعالى توقيفية ولم يوجد اطلاق النفس في غير صورة المشاكلة واما اطلاق الشخص على ذاته تعالى فلانه
كما يقوم امور الشخص بنفسه يقوم امره تعالى بذاته فنفسه نفس ذاته كما ان سمعه وبصره كذلك والثاني وهو
ما يكون وقوعه في صحبته تقديرا نحو قوله تعالى قولوا امنا بالله الى قوله تعالى صبغة الله ومن احسن من الله
صبغة ونحن له عابدون فانه لم يقع المشاكل اي داعي التطهير في صحبة الصبغ تحقيقا اذ ليس في الكلام
صبغ وهو مصدر مؤكد لامنا بالله اي منصوب على المصدر اعترافا ويجب حذف عامله لذلك ويحذف
عامله جهة اخرى وهو ان المصدر مضاف الى فاعل الفعل لا لبيان النوع وكان الاصل صبغ الله صبغة
فلما حذف الفعل تحول فاعله الى المصدر فاضيف اليه وكلما كان كذلك يجب حذف عامله صرح به الرضي
واشار الى وجه كونه من قبيل الاعتراف بقوله لان الايمان يطهر النفوس فتنبه على انه لا يحتمل غير التطهير ولا
لقائل يحتمل تطهير النفوس ثم اشار الى بيان وقوعه في صحبة الصبغة تقديرا بقوله والاصل فيه اي ما يبنى
عليه الامر في وقوعه في صحبته تقديرا وهذا اولى من شرح الشارح حيث قال لهذا اشار الى بيان المشاكلة
وقوع تطهيرا لله في صحبته تقديرا بقوله والاصل فيه اي ذكر التطهير بلفظ الصبغ فتأمل ان النصارى
كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون انه اي الصبغ بهذا الماء الاصفر تطهير لهم بهذا الماء

تطهيرلهم قال الناموس ويجعلونه بمنزلة الختان فقال الله تعالى للمسلمين قولوا امنا بالله صبغة الله اي
غمسنا الله في الايمان الذي كالماء الطهور صبغة لا صبغ بزه بالماء غمسنا فيه اولونّا الله صبغه
كصبغه وطهره ونقّاه لونه لا كصبغكم باحد المعنيين هذا اذا كان للخطاب باحد المعنيين هذا اذا
كان الخطاب للمؤمنين اي قولوا امنا بالله صبغة الله باحد المعنيين لو كصبغناه باحدهما اذا كان
الخطاب للنصارى ومما يتعجب منه ما وقع للشارح المحقق في شرحيه للتلخيص وشرحه للمفتاح انه
اذا كان الخطاب للكفار فالمعنى على انه امر الله المسلمين ان يقولوا لهم قولوا امنا بالله وصبغنا الله
بالايمان صبغة لا كصبغتنا ولا يخفى ان الخطاب بقولوا للنصارى لا يفيد الامر النصارى بهذا
النصارى بهذا القول لا امر المسلمين بان يقولوا لهم قولوا فعبر عن الايمان بالله بصبغة للمشاكلة
بعلاقة انه كان لا تطهير الا بالصبغ في اعتقادهم لا تطهير الا بالايمان في الواقع قال المحشي هذا كما يقال
لمن يغرس الاشجار اغرس كما يغرس فلان يريد رجلا يصطنع الى الكرام ويحسن اليهم ونحن نقول
كما يغرس فلان يحتمل ان يجعل لما ورد في الحديث ان ارض الجنة
بيضاء وانما غرسها العمل الصالح المولى لوالانا عصام الدين

لعلهم يتقون المعاصي فيصير التقوى لهم ملكة او يحدث لهم ذكرا عظة واعتبارا حين يسمعونها فيثبطهم
عنها ولهذه النكتة اسند التقوى اليهم والاحداث الى القرآن قاضي

قوله ولهذه النكتة ١ه يعني ولكون المراد من قوله يتقون الاستمرار على التقوى بحيث يصير التقوى
ملكة للمتقي ومن قوله يحدث لهم ذكرا تثبيطهم عن المعاصي فيكون ما اول موصوفا باصل التقوى دون
الثاني اسند التقوى اليهم تشريفا لهم ولم يسند الذكر اليهم لعدم استئهالهم للتشريف بنا على هذا النظم
الشريف هذا وما ذكره المصنف هنا مخالف بظاهره لما اسلفه في قوله تعالى لعله يتذكر او يخشى
من ان التذكر للمتحقق والخشية للمتوهم سعدي افندي

قلت لم يوفق المرحوم لاستخراج الحل ولم يهتد للكشف والحل فان مراد البيضاوي ان الله سبحانه
لما اراد ان يتقون ان التقوى ملكة لهم بحيث يجوز مقتضى ذاتهم على وجه يسند الى انفسهم وذلك
ويقتضي ذواتهم الاتصاف به اسند التقوى الى ذواتهم ليكون في العبارة اشعار بذلك ولما اراد في الذكر
انه يحصل لهم ذلك حين استماع القرآن بسبب استماعهم له اسند احداث الذكر الى القرآن لتناسب
العبارة المراد عبد الحليم افندي

نارلدی

قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال العلامة البيضاوي
قدس سره في تفسيره وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعمائة ونحوها في التكثير لاشتمال السبعة على جملة
اقسام العدد فكانه العدد باسره وتحقيقه ان العدد اما زوج اول كالاثنين او ثان كالاربعة واما فرد
اول كالثلثة او ثان كالخمسة فاذا اجتمعت الزوج الاول مع الفرد الثاني او الفرد الاول مع الزوج الثاني
كانت سبعة فكانت السبعة لاشتمالها على الاقسام المذكورة هي العدد باسره وقيل في توجيهه ان نصف العقد
هي الخمسة فاذا زيد عليها واحد كان لحد في المبالغة واذا زيد عليها اثنان كان لاقصى المبالغة لا مزيد عليها
ولذلك قالوا للاسد سبع لانه قد ضوعف قوته سبع مرات ثم سبعون غاية الغايات لان غاية الاحاد العشرات
فمعنى الاية انه تعالى لا يغفر لهم وان استغفر لهم بكل الاعداد دائما في شرح الفوائد الغياثية للمولى الازهري نقلا عن شكرزاده

نارلدی

لعلكم تتقون وحقيقة الترجي لما كان محالا في حقه تعالى بنا على ان الرجاء يستلزم الجهل بحصول المرجو حمله على
ولما كانت الاستعارة في اصل معناها غير ممكنة لانه نسبة خاصة بين الترجي والمترجي والمترجى منه وقد عرفت
ان البعض منهم اعتقد لها عدم موصوفيتها بشيء يمتنع فيها الاستعارة وانما يجوز الاستعارة فيها تبعا لمتعلقها
وجب اعتبار الاستعارة فيها في متعلق كلمة لعل اعني مطلق الترجي وطريق ذلك انه تعالى لما اراد من عباده التقوى
مع اعطائه القدرة بواسطة اختيارهم الجزئي على فعل المعصية شابه حال الله تعالى مع مراده بحال المترجي مع المترجى
فاستعير مفهوم الترجي الصادق على الهيئة القائمة بالمترجي اي الفاعل والمترجى منه الذي هو غيره والمترجى اي
الفعل نفسه لمفهوم الارادة الصادقة على تعلق الرب بالمراد بواسطة الارادة فاطلق اسم الترجي على الارادة
استعارة تمثيلية ثم استعير كلمة لعل بتبعية الاستعارة المذكورة الموراده فيجتمع الاستعارة التمثيلية
مع التبعية ووجه حسن هذه الاستعارة هو التنبيه على ان ارادة الله تعالى ليست مجبرة لهم على الفعل بل ذلك
مفوض الى اختيارهم الجزئي فيثابون بفعل التقوى ويعاقبون على تركها في الكتاب المزبور

نارلدی

فطرة الله حلقته نصب على الاغراء او المصدر لما دل عليه ما بعدها التي فطر الناس عليها خلقهم عليها وهي قبولهم
للحق وتمكنهم من ادراكه او ملة الاسلام فانهم لو خلوا وما خلقوا عليه ادى بهم اليها وقيل العهد المأخوذ من ادم
وذريته لا تبديل لخلق الله لا يقدر احد ان يغيره او ما ينبغي ان تغير قاضي بيضاوي

نارلدی

قوله وهي قبولهم للحق وتمكنهم من ادراكه او ملة الاسلام الظاهر ان مراده ان القبول اما القابلية او ما هو المستفاد

في قوله تعالى قالوا بلى شهدنا بنحو قولهم ويمكنهم من ادراكه عطفا تفسيريا كما يظهر وجهه بمراجعة كلام المص عند تفسير قوله تعالى
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا فان الابقاء لفظ القبول على ما يستفاد من ظاهره يأباه ذكر
التمكين بعد العقود في الكلام ومقابلة ملة الاسلام ثم تفسير الفطرة بقبولهم للحق وتمكنهم من ادراكه وملة
الاسلام بعد تفسيره اياها بالخلقة التي هي معناها اللغوي بناء على ان المراد الابتدائي من الخلقة قبولهم للحق
وتمكنهم من ادراكه والحق الاصلي منها ملة الاسلام   فانهم لو خلوا وما خلقوا عليه ادى بهم اليها ومطابقة له
او ملة الاسلام ذكره بناء على ان التي فطر الناس عليها بمعنى خلقهم على ملة الاسلام غير ظاهر لظهور كونه بمعنى
خلقهم على قبولهم للحق وتمكنهم من ادراكه فالظاهر بيان خلقهم على ملة الاسلام باعتبار تارة ما خلقوا عليه
من قبولهم للحق وتمكنهم من ادراكه الى ملة الاسلام لو خلوا وما خلقوا عليه   لا يقدر احد ان يغيره او ما ينبغي ان يغيره
الظاهر ان الاول ناظر الى كون الفطرة عبارة عن قبولهم للحق وتمكنهم من ادراكه والثاني ناظر الى كونها عبارة
عن ملة الاسلام فان احدا لا يقدر على ان يغير قبولهم للحق وتمكنهم من ادراكه وهذا بخلاف ملة الاسلام
فان القدرة على تغييرها ثابتة بان لو يخلوا وما خلقوا عليه حتى يؤدي اليها وبالجملة ان ما دينه ما خلقوا
عليه من قبولهم للحق وتمكنهم من ادراكه الى ملة الاسلام باهماله فباهماله يحصل القدرة على تغييرها لكن ما ينبغي
ان يغيرهم ثم لا يخفى ان قوله تعالى لا تبديل لخلق الله ظاهر في معنى لا يقدر احد ان يغيره ولهذا قدمه المص
ووجه ارتباط قوله تعالى لا تبديل لخلق الله على هذا المعنى بما قبله انه اذا لم يقدر احد على تبديل خلقته قبولهم
للحق وتمكنهم من ادراكه فلا عذر لهم في نحو قوله لا تبديل لخلق الله جملة لبيان ارتفاع المانع المعارض ولا يخفى
ايضا ان تفسير المص التبديل بالتغيير انسب لان التبديل ظاهر في تبديل الفطرة بفطرة اخرى فقط واما التغيير فبسبب
كونه اعم من التبديل ظاهر فيما ذكر وفي تغيير الفطرة بوجه من وجوه التغيير ايضا فلما كان التغيير اشمل كان تفسير التبديل به
انسب سواء كانت الفطرة عبارة عن قبولهم للحق وتمكنهم من ادراكه او كانت عبارة عن ملة الاسلام ثم لا يخفى ان بحسب
الاستعمال الشايع للفظ ما ينبغي ومقتضى النظر الجليل كان الظاهر ان لا يقول المص ما ينبغي ان تغير بل يقول لا يحق
ان يغير الا ان يريد استعمال ما ينبغي باعتبار النظر الدقيق فان الانبغاء انفعال فكان المراد معنى ما يطلب ويلقاد
ان تغير او طلب احد تغييرها فانه معنى صحيح دقيق يساعده اصل اللغة قبل ورود الكلام على نحو
قوله تعالى ما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا هذا وفي الكشاف الفطرة الخلقة الا ترى الى قوله تعالى لا تبديل لخلق
الله والمعنى انه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الاسلام غير نابين عنه ولا منكرين له لكونه مجاوبا للعقل
مساوقا للنظر الصحيح حتى لو تركوا لما اختاروا عليه دينا اخر ومن غوى منهم فباغواء شياطين الانس
والجن لا تبديل لخلق الله اي ما ينبغي ان تبدل تلك الفطرة او تغير انتهى والمفهوم من كلامه ان الفطرة عبارة

واشهدهم على انفسهم الست بربكم اي ونصب لهم دلائل ربوبيته وركب في عقولهم ما يدعوهم الى الاقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم الست بربكم قالوا بلى فنزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منه منزلة الاشهاد والاعتراف على طريقة التمثيل ويدل عليه قالوا بلى شهدنا قاضي بيضاوي

لحصول عموم النفي منه

اي نظرا الى ان بقي ما خلقوا عليه المؤدي الى ملة الاسلام لو خلوا وما خلقوا عليه ذاتي والشرعي غير قابل التغيير فلا ينافي القول بعدم الملك وعدم القول بالقدرة على تغييرها منه

عن كونهم قابلين للتوحيد ودين الاسلام لكونها مجاوبا للعقل مساوقا للنظر الصحيح وكونهم بحيث لو تركوا
على مقتضى العقل والنظر الصحيح والقابلية وما اغوى وما جاوزوا دين الاسلام وما اختاروا عليه دينا اخر
لمعنى قوله ما ينبغي ان تبدل تلك الفطرة او تغير انهم لما كانوا كذلك ما ينبغي ان تبدل تلك الفطرة باختيار دين
اخر او تغير بعدم اعمال العقل والنظر الصحيح واهمالها وتعطيل القابلية وانت خبير بانه لما كان المفهوم من كلامه
ان الفطرة عبارة عن كونهم كذلك فهي خاصة لو نعمة لهم غير مفارقة عنهم لا يقدر احد على تغييرها فلا
يظهر وجه تفسيره لا تبديل لخلق الله بما ينبغي ان تبدل تلك الفطرة او تغير الا ان يقال هذا التفسير على ضرب
من التاويل فان من لم يعمل بمقتضى الفطرة وهو التدين بدين الاسلام وتدين بدين اخر فكانه بدل الفطرة
ومن لم يعمل الفطرة واهملها بعدم اعمال العقل والنظر الصحيح واهمالهما وتعطيل القابلية فكانه غير الفطرة
هذا ومن احاط بما حررنا واحاط بما ذكرناه عرف ان تخريج المص مغاير لتخريج صاحب الكشاف وما رجح عليه ثم ان في كلام
صاحب الكشاف رعاية لمذهبه من الاعتزال كما لا يخفى حرر تبيينه بعد التشريف بمجلس صدر الصدور بانواع الفضائل
والعطايا الجود وذلك بعد ان فتح الكلام ووقع المقام على اكمل النظام فتح الله تعالى له ابواب انواع الاعزاز والاكرام
وقرره المقام في المقام على الدوام   لحضرة الاستاذ المحقق والعلامة المدقق شيخ الاسلام مفتي كافة الانام
يحيى افندي منقاري زاده اعاد الله دولته
بحسني وزيادة * تمت

ولقد خلقنا الانسان من سلالة من خلاصة سلت من بين الكدر من طين متعلق بمحذوف لانه صفة
سلالة او من بيانية او بمعنى سلالة لانها في معنى مسلولة فيكون ابتدائية كالاولى   قاضي
قوله او من بيانية فيكون السلالة هي الطين ويرد عليه ان من البيانية لا تنافي كونها صفة فكيف اي ليست في نحوها
ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يجعل او بمعنى الواو او يراد بالصفة المختصة على ما هو المتبادر او يقال قوله
من طين بدل او عطف بيان باعادة الجار لكون المص بيانية اشارة الى انه من قبيل البيان كما ان
البيانية المصطلحة فليتامل
سعدي افندي
قلت يمكن ان يجاب بان هذا القول عطف على اسم ان وخبرها في قوله لانه صفة والحق بيان منشا اخر
لتعلقه بمحذوف يعني ان منشا تعلقه بمحذوف اما كونه صفة او كون من بيانية فانها من خواصها ان يتعلق
بمحذوف كما عرف في موضعه ولا يخفى ان المنشا الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون تبعيضية متعلقة
بمحذوف وهو صفة وان الثاني لا يستلزم الاول مطلقا لجواز ان يكون في بعض المواضع بطريق الحالية وان كان
فيما نحن فيه بطريق الوصفية وغيرها فاذا هذا القدر كاف كان واحد فلا حاجة الى جعلها بمعنى الواو

وما الحمل الصفة على مخصصة واما الجواب بان قوله من طين بدل او عطف بيان باعادة الجار فقول المص
اشارة الى ان مدخولها اريد به البيان لا انها البيانية المصطلحة فمع بعده عن الافهام مما لا يساعده الكلام
اما اولا فلان من حينئذ عطف على قوله يتعلق فكان من حقه ان يقال واما بيان واما ثانيا فلان قوله فيكون
من ابتدائية ينادي على ان المراد به البيانية المصطلحة واما ثالثا فلانه لا وجه لتوسيطه بين قوله
يتعلق بمحذوف وقوله اي بعض سلالة فانه انما يقابلها دون الاول فقط كما لا يخفى بل الواجب تاخيره
عنهما او تقديمه عليهما معا

للمولى المرحوم صنع زاده نظام الدين المحشي بخاري زاده عمت

بسم الله الرحمن الرحيم

قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا يحتمل المضي على الخطاب وعدمه يعني فان تتولوا فان الله لا يحب في آل عمران
الكافرين لا يرضى عنهم ولا يثني عليهم وانما لم يقل ولا يحبهم لقصد العموم والدلالة على ان التولي
كفر وانه من هذه الحيثية ينفي محبة الله وان محبته مخصوصة بالمؤمنين كذا في تفسير القاضي البيضاوي وقال
المولى المدقق عصام الدين فيه انه اما ان يجعل ان الله لا يحب الكافرين جزاء فلا يصح قصد العموم لان
تولي طائفة خاصة لا يصير سببا لعدم محبته جميع الكافرين بل سبب عدم محبته كل احد توليه واما ان يجعل
دالا على الجزاء سببا له اقيم مقامه فتقدير الكلام وان تولوا فان الله لا يحبهم لانه لا يحب الكافرين
فليس وضع الكافرين موضع الضمير حتى يحتاج الى نكتة العدول بل هو على مقتضى الظاهر واجاب عنه بعض علماء حاشية الخفاجي
العصر في حاشيته التي علقها على البيضاوي وقال اقول نختار الشق الاول ونقول المراد ان قوله تعالى فان الله
لا يحب الكافرين جزاء لان تولوا بان يراد بهم الكفرة المخصوصة المتولية عن الطاعة المذكورة في جزء الشرط فاذن
يتحقق السببية بينهما ويكون الموضع موضع لا يحبهم بالضمير لكن وضع لفظ الكافرين المحلى بلام الجنس موضعه
للقصد والاشعار بانه تعالى كما لا يحب الطائفة المذكورة في الكفرة بتوليهم عن الطاعة لا يحب سائرهم لتوليهم
ايضا عن الطاعة بناء على ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فاندفع الايراد المذكور ونحن نقول
فيه نظر اما اولا فلان اللام على ما قاله يكون للعهد لا للجنس كما ظنه واما ثانيا فلان العموم بهذا المعنى يستفاد
من علية مضمون الشرط المصحوب للجزاء وان قيل لا يحبهم لم لا يستقيم قول المص وانما لم يقل لا يحبهم لقصد
العموم ويشعر بان العموم ليس بهذا الطريق بل بطريق ان اللام للاستغراق اسلوب قول المص لقصد العموم
والدلالة اه ولو اراد العموم بالطريق الذي ذكره المجيب لكان المناسب ان يقال للدلالة على ان التولي
كفر وان التولي من هذه الحيثية ينفي محبة الله وعلى العموم كما لا يخفى ان قيل يجوز ان يكون المراد المجموع من حيث
هو كانه قال انما لم يقل لا يحبهم لمجموع هذه الامور قلنا لم لا يظهر وجهه وجيه في ايراد قصد العموم

في ضمن

في ضمن المجموع مع كون حصوله على التقديرين مسلما مفروغا عنه على هذا التوجيه على ان الظاهر كون كل منها
نكتة مستقلة لا يقال العلية المستفادة من الشرط والجزاء هي العلية المطلقة سواء كانت في الاثبات او في الثبوت
فلا نص في العموم على هذا التقدير لتوقفه على العلية في الثبوت واما العلية المستفادة من التعليق بالمشتق
فعلية المأخذ في الثبوت فهو نص في العموم فلينبئ ما يحصل من الثاني ما يحصل من الاول لانا نقول
اولا يمنع كون العلية المستفادة من التعليق بالمشتق علية في الثبوت فقط وثانيا بان المقصود في هذا الشرط
هو العلية في الثبوت والحق في الجواب ان يقال جعل قوله تعالى ان الله لا يحب الكافرين دالا على الجزاء مقاما
مقامه فحاصل كلام المص انما لم يقل لا يحبهم فقط ولم يورد الكلام بهذا الطريق فوضع الدال موضع المدلول
ولا ريب في الاحتياج الى نكتة العدول ح والنكات ما ذكره المص ويقال بان الكلام جواب من حيث الاخبار
والاعلام كما في قولهم ان اكرمتني اليوم فقد اكرمتك امس اي اخبرك بكما هو ذلك في مواضع منها قوله
تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما هذا ما سنح لي في هذا المقام والعلم عند الملك العلام الفقير محمد الله

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقفي عبده ١١٧٥

ابن مالك في شرحه على التسهيل

قال المصنف في الشرح لغة الحجازيين في هاء الغائب الضم مطلقا وهو الاصل فيقولون ضربتهُ
ومررت بهُ ونظرت اليهُ ولغة غيرهم الكسر بعد الكسرة او الياء الساكنة اتباعا وبلغة غيرهم
قرأ القراء الا حفصا في وما انسانيهُ الا الشيطان وبما عاهد عليهُ الله وحمزة في لاهلهِ امكثوا
في الموضعين فانهما قرآ بالضم على لغة الحجازيين انتهى وما ذكره من ان ذلك لغة الحجازيين فقط
ليس كذلك بل قد شاركهم غيرهم قال الفراء قريش واهل الحجاز ومن جاورهم من فصحاء
اليمن يرفعون الهاء نحو نزل عليهُ الذكر وعليهُما وعليهُم وعليهُن ولا ريب فيهُ ونزلنا بهُ
واهل نجد من بني اسد وقيس وتميم يكسرونها نحو عليهِ وعليهما وعليهم انتهى من شرح التسهيل لابي حيان

قوله تعالى في سورة يوسف عليه السلام قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف الاية قيل ما النكتة في الذكر بعنوان القائل
منكرا مع كون القائل معلوما ذاتا واسما واجاب عنه بعض فضلاء العصر بان النكتة فيه كون قوله باجماع قول غيره
اقول هذه النكتة انما يتم لو كان السؤال في تجرد الذكر بعنوان القائل ولست كذلك بل السؤال عن الذكر مع التنكير بل
النكتة فيه على ما سنح لفكري الفاتر ان هذا القول الصادر عن احد اخوة يوسف عليه السلام المعلوم ذاتا او
اسما لما كان ضارا على يوسف ع م جعل كانه لم يصدر عن اخيه المعلوم بل صدر عن قائل ما ونزل المعلوم منزلة
المجهول للاشارة الى ان هذا القول لا ينبغي ان يصدر عن الاخ وهذا هو السر في التنكير واما وجه الذكر بعنوان
القائل فلكون هذا القول باجماع عند سائر الاخوة وعملهم بموجبه فليتامل
للفقه

قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما قيل ما النكتة
في تاكيد قوله سلموا دون قوله صلوا اجاب عنه حضرة الاستاد الاعظم منقاري زاده افندي من طرفين
احدهما ان التسليم يجري بين الامة فيمكن ان يتوهم في قوله وسلموا ان المراد بالتسليم هو الذي يجري بين الامة
فلدفع هذا التوهم اكده بقوله تسليما ان سلموا او كتسليم بعضكم بعضا بل تسليما عظيما مخصوصا به عليه السلام
واما الصلوة فلا تجري فيما بين الامة اذ لا يجوز لغير الانبياء فلا يجيء فيه الوهم المذكور فلا يحتاج الى التاكيد
لدفعه والثاني ان الصلوة قد سبق ذكره في ان الله وملائكته يصلون الاية بوجه يقتضي الاهتمام وعدم
التهاون بها واما التسليم فلم يسبق ذكره فيمكن ان يتهاون المخاطبون به فلذا اكده بقوله تسليما تحذيرا
عن التهاون انتهى

قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين افرد الضمير الراجع الى من في يقول ثم جمع في وما هم
على اعتبار لفظه اولا ومعناه اخرا
ابن كمال باشا

حكاية الحال الماضية ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان الماضي او تقدر ذلك الزمان كانه موجود الآن وهذا كقوله تعالى فلما ذكر حتى يغيرون والمعنى حتى ضربوا الا انك جئت بلفظ المضارع استحضارا للصورة ضربهم في الارض كما قال النحو الحنفي

سم زادم سعيد الاغراني

ان تثنية اسماء الاشارة والموصولات وجمعها ليس على قانون اسماء الاجناس بان يلحق باواخرها الف ونون او واو ونون بل بوضع صيغ مخصوصة وكذا تثنيتها ليس بالحاق الف ونون بها ما لم يجوز في اسماء الاجناس واريد بالمفرد منها ما يراد بالتثنية والجمع وبالمذكر ما يراد بالمؤنث فلهذا جاز التعبير بلفظ الذي عن الجمع وان كان بالتاويل كما سبق

سعد الدين الكوسج

التصحيف او من الشك في واو سورة الانعام اي هو تحقيق ... التصحيف ابلغ من الشك وفي برده فكذا ايضا الامور ابلغ في الحسن من المنتهي عنه في التصحيح

سعد الدين علم الكشاف

صنعة التجريد وهو ان ينتزع من امر ذي صفة امرا آخر مثله في تلك الصفة مبالغة لكمالها فيه كقوله تعالى لهم فيها دار الخلد وهو كقولك في هذه الدار دار سرور وتعني الدار عينها على ان المقصود هو الصفة وكقوله تعالى لكم في رسول الله اسوة حسنة والمراد رسول اسوة حسنة

في سورة الم السجدة

صنعة الاحتباك والله انبتكم نباتا واصله انبتكم انباتا فنبتم نباتا في سورة نوح فاستغفره انه كان توابا واصله فاستغفره لانه كان غفارا انه كان توابا فاستغفره في سورة النصر قل اني لا املك ضرا ولا نفعا بمعنى لا املك ضرا فكيف لا املك نفعا ولا املك نفعا فكيف املك ضرا في سورة الجن وتبتل اليه تبتيلا تبتل اليه تبتيلا في سورة المزمل يستعجل بها الذين لا يؤمنون فلا يشفقون منها والذين يشفقون منها فلا يستعجلون بها في سورة حم عسق

قوله تعالى ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا فان قيل هذه العبارة تدل على ان ما هم عليه نافع لكن الاسلام انفع فما هذا النفع الذي حصل من دينهم قلت الرياسة والحظوظ الدنيوية والامان هو بقبول الجزية

حاشية الفخر

حكاية

ولد عبد الحي في ليلة مباركة ليلة الجمعة في الربيع الاول ثماني وعشرين الستين وعامين والف
اللهم عمره وطول عمره واحفظه من الآفات السماوية والارضية
والاكدار اللهم اجعله خير خلف مني وبعده من العلوم ١٠٩٢
علما نافعا وعملا صالحا امين امين
يا مجيب السائلين